القول السديد

في

شرح التجريد

تأليف

سماحة آية الله المجاهد الحاج السيد محمد الحسيني الشيرازي

دار الإيمان للطباعة والنشر
ايران - قم

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

القَولُ السَّدِيد

في شرح التجريد



الطبعة الاولى

سنة { ١٣٨١ هـ
١٩٦١ م }

مشخّصات الكتاب

* اسم الكتاب القول السديد في شرح التجريد
* المؤلف محمد المهدي الحسيني الشيرازي
* الناشر دار الايمان — قم
* عدد الصفحات : ٤٢٠
* الطبعة الأولى في ايران سنة ١٤١٠هـ ١٣٦٨
* المطبعة : امير — قم
* عدد المطبوع : ٣٠٠٠
* السعر : تومان

ملحوظة: يحمل الاصل في قوسين كهذين (   )

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين ، من الان الى قيام يوم الدين .

وبعد :

فيقول محمد بن المهدى الحسينى الشيرازى : هذه وجيزة فى شرح (تجريد الاعتقاد) للمحقق الحكيم الأقدم نصير الدين الطوسى ـ رحمه الله ـ كتبته توضيحا للمراد فى غاية الاختصار ، وتبعنا فى الغالب كشف المراد لآية الله العلامة الحلى ـ قدس سره ـ والشرح الجديد .

والله أسأل العصمة والتمام والثواب ، انه ولى ذلك .

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاة على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى أكرم أحبائه .

فاني مجيب الى ما سألت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ نظام مشيراً الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل

قال (ره) : (بسم الله الرحمن الرحيم ـ اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه) أضاف كلمة بعد الى الكلمة حمد . ثم لا يخفى ان بعضهم منع من اطلاق كلمة واجب الوجود على الله سبحانه لتوقيفية الأسماء ، وأجيب عنه بأنه مرادف للسرمدى والمرادف جائز نحو اطلاق لفظة « خدا » المرادف للفظ الله عليه ورد بعدم قبول الترادف أولا ، وعدم جواز اطلاق المرادف ثانيا ، ولذا لا يجوز اطلاق لفظ « الزارع » و « المنبت » ونحوهما عليه سبحانه ، وفيه بحث طويل أوردناه في بعض كتبنا (والصلاة على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى أكرم أحبائه) على وفاطمة والحسنين والأئمة عليهم السلام .

(فاني مجيب الى ما سألت من تحرير مسائل الكلام) وإنما سمي هذا العلم كلاما لأن أول مسألة وقع التكلم فيها هي مسألة انه سبحانه متكلم ، كما قيل ، (وترتيبها على أبلغ نظام مشيراً الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل

الاجتهاد ، مما قادني الدليل اليه ، وقوى اعتمادي عليه ، وسميته بتجريد الاعتقاد .

والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد ، ورتبته على ستة مقاصد .

الاجتهاد)أى أصول الدين ومقدماتها (مما قادنى الدليل اليه وقوى اعتمادى عليه وسميته بتجريد الاعتقاد)(لتجريده عن الحشو والزوائد والمذاهب الفاسدة .

(والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد): (الأول) فى الأمور العامة . و(الثانى) فى الجوهر والعرض و (الثالث) فى اثبات الصانع وصفاته . و (الرابع) فى النبوة . و (الخامس) فى الإمامة . و (السادس) فى المعاد . ولا يخفى ان الأصل الثانى من الأصول الخمسة أعنى العدل داخل فى المقصد الثالث ولذا لم يفرد له مقصداً .

(المقصد الاول)

في الأمور العامة ، وفيه فصول :

(الفصل الأول) في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين أوالذي يمكن أن يخبر عنه ونقيضه أو بغير ذلك أو يشتمل على دور ظاهر

(المقصد الأول فى الامور العامة) التى لا تختص بالمهية أو الوجود والواجب أو الممكن والجوهر أو العرض بل نتكلم فى هذا المقصد عن أمثال هذه الامور عامة (وفيه فصول) :

(الفصل الاول فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين) فى الوجود (والمنفى العين) فى العدم كما حدهما بهذين المتكلمون (أو) تحديدهما بما حددهما الحكماء من ان الوجود هو (الذى يمكن أن يخبر عنه و) العدم (نقيضه) فهو الذى لا يمكن أن يخبر عنه (أو بغير ذلك) كقولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا ومنفعلا والمعدوم مالا يكون فاعلا ولامنفعلا (أويشتمل على دورظاهر) خبرقوله : « أوتحديدهما » بيان الدور ان قولهم فى تعريف الوجود « الثابت » عين الوجود فيتوقف معرفة الوجود على معرفة الثابت ومعرفة الثابت على معرفة الوجود ، وقولهم فى تعريف العدم « المنفى » عين العدم ، وكذا قولهم فى التعريف الثانى « الذى » يرادف الموجود فانه لا يشار به الى معدوم مطلق ذهناً وخارجا ، وقولهم فى العدم « لايمكن » الذى هو عدم ، عين العدم ، وكذا قولهم فى التعريف الثالث « ما يكون » فان الكون عين الوجود ، وفى العدم « مالا يكون » فان عدم الكون عين العدم .

بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شيء أعرف من الوجود ، والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه باطل

أقول : لا يخفى مافي هذه الكلمات من التسامح فتأمل . وعلى هذا فليس مرادهم من هذه التعاريف الحد الحقيقي أو الرسم (بل المراد تعريف اللفظ) وشرح الإسم الذي هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ أوضح عند السامع كأن يفسر « الغضنفر » بالاسد ، بل نقول : انه لايعقل تعريف الوجود أصلا (إذ لا شيء أعرف من الوجود) ومن البديهي ان المعرِّف يلزم أن يكون أجلى من المعرَّف . وكذا لايمكن تعريف الوجود لامر آخر وهو ان الحد يلزم أن يتركب من الجنس الذي هو أعم ذاتي والفصل الذي هو مساو ذاتي ، ومن الواضح عدم شيء أعم من الوجود ولا مساو له .

هذا وجه عدم امكان تعريف الوجود ، ثم ان الفخر الرازي تصدى لبيان وجهين آخرين لإبطال تعريف الوجود ونحن نذكرهما أولا ثم نشرح العبارة فنقول : الوجه الاول بلفظ القوشجي ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم ـ أعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم ـ بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه ومايتوقف عليه البديهي أولى بالبديهية واليه أشار المصنف (ره) بقوله : (والإستدلال) الذي ذكره الرازي لإبطال تعريف الوجود (بتوقف التصديق بالتنافي) بين الوجود والعدم الذي هو بديهي (عليه) أي على تصور الوجود والعدم فيكونان بديهيين (باطل) وجه البطلان : ان التصديق البديهي لا يجب أن يكون تصوراته بديهيا ولذا نرى ان التصديق بعدم اجتماع الحر والبرد بديهيا ومع ذلك لا نعرف حقيقتهما ، وكذا التصديق بأن لنا خالقاً بديهي مع عدم بداهة ذات الخالق . والحاصل ان التصديق متوقف على تصور الطرفين اجمالا

أو بتوقف الشيء على نفسه أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركباً
وابطال الرسم باطل

لا معرفتهما بالكنه . الوجه الثاني ان تعريف الوجود اما بالحد أو بالرسم والاول مستلزم للدور أو الخلف والثاني مستلزم للدور ، وحيث استحالا يستحيل تعريف الوجود بيان ذلك : انه لو عرف الوجود لكان اما بجزئه أو بتمامه - في الحد - أو بأمر خارج عنه - في الرسم ، فلوكان تعريف الوجود بنفسه لزم الدور ، وان كان بجزئه فتلك الاجزاء اما وجودات أم لا ، فان كانت وجودات لزم الدور أيضا لانه تعريف للوجود بالوجود ، وان لم تكن وجودات فعند اجتماعها ان لم يحصل أمر زائدكان الوجود محض ليس بوجود وهو خلف وان حصل لم يكن التركيب في نفس الوجود وهو خلف أيضا ، وان كان التعريف بأمر خارج عنه - وهو الرسم - توقف التعريف على اختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهذا دور أيضا .

والى هذا أشار بقوله: (أو بتوقف الشيء على نفسه) اشارة الى الدور اللازم من تعريف الوجود بنفسه ومن تعريف الوجود باجزائه على تقدير أن تكون وجودات (أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركبا) اشارة الى الخلف المستلزم من تعريف الوجود باجزائه سواء حصل عند اجتماعها شيء زائد هو الوجود أم لا (وابطال الرسم) عطف على بتوقف يعني يلزم على سبيل منع الخلو اما أحد الاشكالين الاولين من الدور والخلف - على فرض التحديد - واما الدور - على فرض الرسم - والاولى أن يقول ببطلان الرسم فتأمل (باطل) خبر لقوله : « والاستدلال ، وجه البطلان انا نختار الرسم وقوله : « بأنه يلزم الدور » غير صحيح إذ الناظر في إكتساب المهية اذا تصور عوارضها وعلم من بينها ما يختص بها فاستفاد من تلك الخاصة تصور المهية بنحو الرسم صح

وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول القسمة يعطي الشركة

تعريفها بعد بتلك الخاصة كما لا يخفى .

(مسألة) لما فرغ المصنف من البحث عن حد الوجود والعدم شرع في البحث عن أحكامهما وبدأ باشتراك الوجود بين أقسامه من الوجود العيني والذهني والواجب والممكن (و) استدل لذلك بأمور ثلاثة :

الاول - (ترددالذهن حال الجزم بمطلق الوجود) فانا قد نجزم بأصل الوجود ونتردد في خصوصياته . مثلا اذا رأينا ممكنا ترددذهننا بين أن يكون علته واجبا أو ممكنا وعلى تقدير كونها ممكنا نتردد بين كونه جوهراً أو عرضا وهكذا فالامر المقطوع به مع تردد الخصوصيات هو أصل الوجود فيكون مشتركا بينها وإلا لم يعقل بقاؤه مثلا لا يعقل أن نجزم بكون هذه اللفظة اسم مع التردد في كونها فعلا أو معربا . نعم يعقل ذلك مع التردد في كونها معربا أو مبنيا . أقول : لا يخفى ان المجزوم به إنما هو المفهوم المنتزع وهذا لا يستلزم تشابه وجود الواجب والممكن فانه قد ينتزع مفهوم واحد من أمور لا تشابه بينها .

(و) الثاني - (اتحاد مفهوم نقيضه) أي العدم فان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضا واحداً لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم مع بداهة الانحصار لان المفهوم اما موجود أو معدوم - فتأمل .

(و) الثالث - (قبول القسمة) فان الوجود ينقسم الى الواجب والممكن والجوهر والعرض وهكذا فلو لم يكن الوجود مشتركا بينها لم يصح التقسيم كما لا يصح تقسيم الإسم على المعرب والفعل لما لم يكن مشتركا بينهما ، والحاصل ان هذه الوجوه الثلاثة (يعطي الشركة) وتذكير الضمير باعتبار كل واحد منها كما لا يخفى

فيتغاير المهية وإلا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر أجزاؤها

(مسألة) هـــل الوجود مغاير للمهية أو جزئها أو العكس أو عينها المصنف وجماعة على ان الوجود مغاير للمهية . وقبل الشروع في الإستدلال لابد من التنبيه على مقدمة وهى ان المهية كما يأتى عبارة عما به الشىء يكون هو هو ، مثلا مهية الانسان هوالحيوانالناطق ومهية الحمار هو الحيوان الناهق وهكذا . اذا عرفت هـذا قلنا : ان المصنف استدل للمغايرة بوجوه سبعة :

الاول ـ ماأشار اليه بقوله (فيتغاير) الوجود (المهية وإلا) فلو لم يكن مغايراً لها (اتحدت الماهيات) لو كان الوجود عينها (أو لم تنحصر أجزاؤها) أى أجزاء المهية ان كان الوجود جزئها ، بيان ذلك ان الوجود لو كان عين المهية لزم اتحاد المهيات بعد فرض ان الوجود مفهوم واحـــد لأنه حينئذ يتشكل قياس هذه صورته : المهية عين الوجود والوجود واحد فالمهية واحدة ، وهذا ضرورى البطلان إذ لازمه أن تكون حقيقة الماء والنار واحدة ، ولو كان جزؤها لزم عدم انحصار أجزاء المهية بيان الشرطية انه لو كان جزءاً للمهيات لكان جزءاً مشتركا ـ إذ لا اشتراك للمهيات في غير الوجود ـ ولو كان مشتركا لزم امتياز بعضها عن بعض بأجزاء أخر ـ وتلك الاجزاء الاخر لابد من وجودها لامتناع تقدم الموجود بالمعدوم ـ وعليه فيكون الوجود جزءاً لتلك الفصول أيضا فتلك الاجزاء لها أجزاء أيضا وتنقل الكلام في جزء الجزء وهكذا الى أن يتسلسل ، وحيث بين في موضعه بطلان التسلسل يبطل كون الوجود جزء المهية . بقى الكلام في انه لو كانت المهية جزء الوجود ولم يتعرض له المصنف والظاهر انه يلزم منـــه التسلسل أيضا لأن المهية التى هى جزء الوجود اما موجودة أو معدومة ، والثانى غير معقول لأنه يلزم منه تركب الوجود من اللاوجود ، والأول

ولانفكاكهما تعقلا ولتحقق الامكان وفائدة الحمل

موجب للتسلسل لأن المهية التي هي جزء يكون لها وجود فيكون للجزء جزء ونقل الكلام الى الجزء الذى هو غير الوجود فنقول اما موجود واما معدوم الى أن يتسلسل . ثم اعلم ان هذه المسألة فرع المسألة الاولى إذ اتحاد مفهوم الوجود واشتراكه يوجب مغايرته للمهية وإلا فلو كان الوجود مختلفا وكانت المهية عين الوجود لم يلزم منه محذور اتحاد المهيات .

(و) الثاني ـ (لانفكاكهما) أي الوجود والمهية (تعقلا) فانا قد نتعقل المهية مع الشك في وجودها كما لو شككنا في وجود العنقاء وقد نتعقل الوجود ونشك في المهية كما لو تعقلنا وجود العلة لهذا الاثر ونشك في انها جوهر أو عرض ، فهذا الإنفكاك في التعقل دليل المغايرة إذ لو كانت المهية عين الوجود لم يعقل الإنفكاك كما لم يعقل الإنفكاك بين الإنسان ونفسه .

(و) الثالث ـ (لتحقق الامكان) فان ممكن الوجود محقق ضرورة ، ولو كان الوجود نفس المهية أو جزؤها لم يتحقق ممكن الوجود . بيان ذلك : انّ الواجب عبارة عما لا نسبة له الى العدم أصلا والممتنع عبارة عما لا نسبة له مع الوجود أصلا والممكن عبارة عما له نسبة الى الوجود والعدم على السواء فان وجدت علته وجد وان لم توجد علته عدم ، فلو كان الوجود نفس المهية أو جزؤها لم يتصور هناك تساوى النسبة الى الوجود والعدم كما لا يتصور تساوى نسبة الانسان الى الانسان وعدمه ولا نسبته الى الناطق وعدمه . وان شئت قلت : الامكان نسبة بين المهية والوجود والنسبة لا تعقل إلا بين شيئين

(و) الرابع ـ (فائدة الحمل) للوجود على المهية . وبيانه: انا اذا حملنا الوجود على المهية وقلنا : « المهية موجودة » استفدنا منه فائدة لم تكن حاصلة قبل الحمل ، ولو كان الوجود عين المهية لم تحصل فائدة أصلا كما لاتحصل فائدة

والحاجة الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب

فى حمل الانسان على نفسه . هذا بالنسبة الى نفى العينية ، واما نفى الجزئية فبأن يقال : انا اذا حملنا الوجود على المهية استفدنا منه فائدة لا من قبيل الشرح ، ولو كان الوجود جزءها كانت الفائدة من قبيل الشرح مثلما لو قلنا : « الانسان ناطق » .

(و) الخامس ـ (الحاجة الى الاستدلال) فى اثبات الوجود للمهية، فانا اذا قلنا : العنقاء موجود ـ مثلا ـ كان اثبات الوجود له محتاجا الى الدليل ولو كان الوجود نفس المهية لم يحتج الى الدليل ، إذ اثبات الشىء لنفسه لايحتاج الى الدليل ، وهذا الدليل كما ينفى عينية الوجود للمهية ينفى جزئيته لها إذ الجزء ذاتى والذاتى لا يحتاج الى الدليل . مثلا اثبات جزئية السكر للسكنجبين لايحتاج الى الدليل .

(و) السادس ـ (انتفاء التناقض) فان الوجود لو كان عين المهية أو جزءها ، ثم قلنا المهية معدومة لزم التناقض وكان ذلك مثل أن نقول : « الانسان ليس بانسان » أو « الانسان ليس بناطق » ، فعدم لزوم التناقض عند حمل العدم على المهية دليل على مغايرة الوجود للمهية .

(و) السابع ـ (تركب الواجب) إذ لو كان الوجود جزء المهية كان وجود الواجب جزءاً فكان هنالك لا أحد أجزائه الوجود ، وحيث ان تركب الواجب مستحيل كان جزئية الوجود للمهية مستحيلا . مثاله : ان الحيوان حيث كان جزءاً من أنواعه كان كلما تحقق الحيوان تحقق المركب الذى هو عبارة عن الحيوان وفصله ، فلو كان الوجود كالحيوان كان كلما تحقق الوجود تحقق المركب وهو مستلزم لتركب الواجب .

ثم اعلم ان هذه الادلة السبعة بعضها لإثبات عدم عينية الوجود للمهية

وقيامه بالماهيـة من حيث هي هي فزيادته في التصور . وهو ينقسم الى الذهني

وبعضها لإثبات عدم جزئيته لها وبعضها لإثبات كليتها .

(و) ان قلت : اذا كان الوجود غير المهية وكان قائما بها فاما أن يقوم بالمهية حال وجود المهية ، واما أن يقوم بها حال عدمها والقسمان باطلان : اما الأول فلاستلزام أن تكون المهية موجودة قبل وجودها ، واما الثاني فلاستلزام قيام الصفة الوجودي بالمحل العدمى - مع ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له - واذا بطل القسمان كان اللازم القول بكون الوجود عين المهية . قلت : ليس قيام الوجود بالمهية المعدومة ولا بالمهية الموجودة ، بل (قيامه بالماهية من حيث هي هي) يعنى ان الذهن يرى مغايرة الوجود للمهية واتصافها بها لا انه في الخارج مهية موجودة ثم تتصف بالوجود أو مهيـة معدومة ثم تتصف بالوجود حتى يرد أحد الاشكالين . توضيحه : ان من شأن الذهن الحكم بمغايرة بعض الأشياء عن بعض اذا رأى الإنفكاك بينهما . مثلا : الذهن حيث يرى عدم التلازم بين العدد والزوجية - لامكان الفرد - ولا بين العدد والفردية - لامكان الزوج - يحكم بمغايرة العدد للزوجية والفردية وإنما يلزم أحدهما على سبيل منع الخلو . اذا عرفت ما ذكرنا فقس المهية والوجود والعدم عليه ، لحيث ان الذهن يرى عدم التلازم بين المهية والوجود - لامكان عدم المهية - ولا بين المهية والعدم - لامكان وجود المهية - يحكم بمغايرة المهية للوجود والعدم وإنما يلزم أحدهما على سبيل منع الخلـــو (فزيادته) أى الوجود ومغايرته للمهية (في التصور) لا في الخارج ، فان قيام الوجود بالمهية ليس من قبيل قيام السواد بالمحل .

(مسألة) (وهو) أى الوجود (ينقسم الى الذهني) وهو الأمر

والخارجي والا لبطلت الحقيقية ، والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم ، وليس الوجود معنى به تحصل المهية في العين

المتصور في الذهن (والخارجى) وهو الموجود في الخارج ، وهذا القسم الثانى من الوجود لا اشكال فيه لأحد وإنما الخلاف في القسم الأول لجماعة منهم نفوه والمحققون أثبتوه ، واستدل المصنف (ره) لتحققه بقوله : (وإلا) يكن الوجود الذهنى متحققاً (لبطلت) القضية (الحقيقية) . بيان ذلك : انه لو لم يكن الوجود الذهنى متحققاً لزم أن تكون القضايا كلها خارجية ، مع انا نرى بصحة القضايا الحقيقية حيث نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان . مثال القضية الخارجية « قتل من في العسكر » ، ومثال القضية الحقيقية « الانسان حيوان ناطق » حيث نحكم بالمحمول على طبيعة الانسان وحقيقته سواء وجد في الخارج ـ حين الحكم ـ أم لا

(و) ان قلت : انه لو كان لنا وجود ذهنى ـ بمعنى حلول المهية في الذهن وتلبسها بلباس الذهن ـ لزم أن يتصف الذهن بالحرارة والبرودة وأن يكون معوجا مستقيما مرتفعا منخفضا وهكذا ، مع انه باطل ضرورة . قلت: (الموجود في الذهن) ليس نفس حقيقة الشيء حتى يلزم اتصاف الذهن بهذه الصفات الحقيقية ، بل (إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم) إذ من المعلوم ان الصورة والشبح تخالف ذى الصورة ، فمثل الذهن مثل المرآت وان كان بينهما عموم من وجه كما لا يخفى .

(مسألة) (وليس الوجود معنى) زائداً على الحصول العينى بحيث (به تحصل المهية في العين) لأنه مستلزم للدور إذ قيام هـذا المعنى ـ أي

بل الحصول، ولا تزايد فيه ولا اشتداد وهو خير محض

الوجود - بالمهية التي هي في الأعيان يستدعي تحقق المهية في الخارج وللفروض ان تحقق المهية إنما هو بهذا المعنى وهو دور صريح (بل) الوجود عبارة عن (الحصول) الخارجي فالمهية الخارجية ينتزع منها الوجود باعتبار خارجيته .

(مسألة) (ولا تزايد فيه) أي في الوجود (ولا اشتداد) الزيادة والنقصان من مقولة الكم والشدة والضعف من مقولة الكيف ، فالتزايد عبارة عن زيادة الكم والاشتداد عبارة عن زيادة الكيف . مثلا: لوكان النخل ذراعا ثم صار ذراعين قيل انه تزايد كما ان البياض لو كان ضعيفا ثم صار قويا قيل انه اشتد . والوجود غير قابل للتزايد والإشتداد ، اما التزايد فلأن الزيادة اما وجود أو غيره فلو كان غير وجود لزم اجتماع النقيضين ولو كان وجوداً فاما أن يحدث في نفس المحل الاول فيلزم اجتماع المثلين أو في غيره فيكون هناك وجودان لا انه تزايد في وجود واحد ، واما الاشتداد فقال في كشف المراد : لأنه بعد الاشتداد ان لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً بل هو باق كما كان وان حدث فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتداداً للوجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شيء آخر معه وإلا فلا اشتداد ، انتهى . ولا يخفى سوق الدليلين في جانب النقصان والضعف .

(مسألة) (وهو) أي الوجود (خير محض) والعدم شر محض للإستقراء إذ ما من شيء يقال له خير إلا كان وجوداً وما من شيء يقال له شر إلا كان عدما ، فان القتل الذي حكم العقلاء بكونه شراً مشتمل على أمور وجودية وأمر عدمي وشريته بالنسبة الى الثاني فان قدرة القاتل وحدة الآلة وقبول عضو المقتول للقطع كلها كمال وخير وإنما شريته من حيث انه ازالة كمال الحياة عن الشخص .

ولا ضد له ولا مثـــل له فتحققت مخالفته للمعقولات .ولا ينافيها ويساوق الشيئية فلا يتحقق

أقول : لايخفى ان الاستقراء الناقص لايفيد النتيجة مع امكان المناقشة فى كثير من المصاديق .

(مسألة) (ولا ضد له) أى للوجود لأن الضدين يقال لما اجتمع فيه أمور أربعة : الأول والثانى ذات وجودية الثالث والرابع ذات وجودية أخرى تقابلها والوجود ليس ذاتا ولا وجوديا وليس هناك ذات وجودية أخرى تقابلها .

(مسألة) (ولا مثل له) بذلك البرهان المتقدم ، إذ المثلان ذاتان وجوديان يسدكل منهما مسد صاحبه ويكون المعقول من أحدهما عين المعقول من الآخر . وقد تقدم ان الوجود ليس ذاتيا ولا وجوديا ـ لأنه يلزم أن يكون للوجود وجود ـ وليس هناك شىء آخر يماثله إذ العدم والمهية ليسا ذاتيين ولا وجوديين ولا مماثلين له بحيث يكون المعقـول من الوجود عين المعقول من أحدهما (فتحققت مخالفته للمعقولات) أى ان النسبة بين الوجود وبين سائر المعقولات هو نسبة أحد المتخالفين بالآخر ، وهـــذا تفريع لقوله : « ولا ضد له ولا مثل » . بيانه : ان المتكلمين حصروا النسبة بين المعقولات فى ثلاثة أقسام: التضاد والتماثل والتخالف ، فاذا انتفى الأولان بقى الثالث لا محالة (ولا ينافيها) أى ان الوجود لا ينافى المعقولات فانه يعرض لجميع المعقولات حتى للاعدام المعقولة فان تعقـل العدم عبارة عن وجوده الذهنى كما لا يخفى .

(مسألة) (ويساوق) الوجود (الشيئية) فكلما صـدق الوجود صدقت الشيئية وبالعكس إذكل وجود شىء وكل شىء وجود (فلا يتحقق)

بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله .

وكيف تتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف

وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد

الوجود (بدونه) أى بدون الشىء (والمنازع) لهذا التساوق (مكابر مقتضى عقله) فانه قد ذهب بعض الى نفى المساوقة وقالوا : ان للمعدوم الخارجى ذاتاً ثابتة فى الأعيان وهو شىء ولكن لا وجود له لا خارجا ولا ذهنا ، ومن البديهى بطلان هذا المذهب إذ لا ذات للمعدوم حتى تتحقق الشيئية بدون الوجود . وربما استدلوا بأنه يقال للبارى «واجب الوجود» ولا يقال «واجب الشيئية» . أقول : هذا اصطلاح لا يدل على مطلوبهم من المغايرة كما لا يخفى .

(وكيف تتحقق الشيئية بدونه) أى بدون الوجود (مع) انه لو كانت المهيات ثابتة فى العدم ـ تصدق عليها الشيئية بدون الوجود ـ لزم أحد أمرين : اما عدم القدرة أصلا وإما أن يكون اتصاف المهية بالوجود موجوداً . بيان التلازم : انه لو كانت الذات ثابتة فى العدم ، فالمؤثر اما أن يؤثر فى المهية وهو غير صحيح ـ على هذا القول ـ إذ المهية ثابتة مستغنية عن المؤثر ، واما أن يؤثر فى الوجود وهو باطل أيضا على قولهم إذ يرون ان الوجود حال والحال غير قابل للتأثير كما سيأتى ، فبقى أحد الأمرين على سبيل منع الخلو : الأول أن تكون القدرة مؤثرة فى اتصاف المهية بالوجود وهو باطل إذ الاتصاف أمر اعتبارى . الثانى أن لا تكون قدرة أصلا وهو باطل ضرورة لوجود القدرة والتأثير بالضرورة كاف (اثبات القدرة وانتفاء الإتصاف) دليل على عدم ثبوت للمعدوم (و) أيضا كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع (انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد) هذا برهان ثان دال

ولو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم منه محالات ، والامكان اعتباري

على انتفاء المهيات فى العدم وهذا البرهان مركب من ثلاث مقدمات اثنتان منها مسلمة عند الخصم وواحدة ضرورية ، اما المسلمتان فالأولى ان الأشياء ثابتة فى العدم ، والثانية ان لكل مهية كلية فى العدم أشخاص غير متناهية مثلا أشخاص الانسان فى العدم غير متناه وكذا افراد الفرس والشجر وغيرهما والمقدمة الضرورية هى ان الموجود لا يعقل منه أمر زائد على الكون فى الأعيان واذا ثبتت هذه المقدمات لزمهم المحال . بيانه : ان لكل مهية أشخاص غير متناهية كائنة وكلما كان كائنا كان موجوداً فلكل مهية أشخاص غير متناهية موجودة ، وهذا بديهى الاستحالة إذ غير المتناهى مستحيل ، ثم ان للقائلين بثبوت المعدوم حجتان : (الأولى) ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت ، اما الصغرى فلأن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ، واما الكبرى فلأن التميز صفة ثابتة للتميز وثبوت الصفة يستدعى ثبوت الموصوف فان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له (و) هذه الحجة باطلة إذ (لو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات) فانا وان سلمنا الصغرى وقلنا ان المعدوم متميز ولكن لا نسلم الكبرى وهى كل متميز ثابت فان شريك البارى متميز وليس بثابت بالضرورة وكذا سائر الأمور المستحيلة .

الحجة الثانية لهم ان المعدوم ممكن وكل ممكن ثابت فالمعدوم ثابت ، اما الصغرى فلأن المعدوم لو لم يكن ممكنا استحال وجوده وكان كشريك البارى وهو ضرورى البطلان ، واما الكبرى فلأن الممكنية وصف للمعدوم وثبوت الموصف يستدعى ثبوت الموصوف إذ لا يعقل قيام الصفة بنفسها (و) هذه الحجة أيضا باطلة إذ (الإمكان اعتبارى) لا متأصل خارجى والصفة الخارجية تحتاج الى الموصوف لاالاعتبارية الذهنية وإلا فلو احتاج

يعرض لما وافقونا على انتفائه وهو يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فلا واسطة والوجود لا يرد عليه القسمة

الصفة الاعتبارية الى المحل لزم ثبوت شريك البارى - لاتصافه بالإمتناع - .

والحاصل ان الإمكان (يعرض لما) أى لشيء كشريك البارى الذى (وافقونا) هؤلاء القوم (على انتفائه) فليكن سائر ما يعرض عليه الإمكان من هذا القبيل أى لاثبوت له خارجا .

(مسألة) ذهب جماعة الى انهناك أشياء متوسطة بين المعدوم والموجود وسموها الحال وعرفوها بأنها صفة لموجود ولكن لا يوصف بالوجود والعدم وعلى هذا فالثابت أعم من الموجود ، إذ الثابت يشمل الموجود والحال - والمنفى أعم من المعدوم ، إذ المنفى يشمل المعدوم والحال (و) هذا المذهب باطل إذ (هو) أى الوجود (يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى فلا واسطة) بينهما ، ثم انهم استدلوا لثبوت الحال بأمرين : الاول : ان الوجود - كما تقدم - مغاير للمهية وعليه فالوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فثبت الثالث وهو المطلوب ، اما بطلان الاول فلأنه لو كان الوجود موجوداً لزم التسلسل . بيانه : ان معنى موجودية الوجود اتصافه بوجود آخر فننقل الكلام فى الوجود الثانى فهو اما موجود أو معدوم أو واسطة وهكذا ، واما بطلان الثانى فلإنه لو كان الموجود معدوما لزم التناقض (و) هذا الدليل باطل إذ (الوجود لا يرد عليه القسمة) بهذا النحو فانه من قبيل تقسيم الشيء الى نفسه ونقيضه ومثله قول من يقول : الابيض اما أبيض أو أسود والإنسان اما انسان أو حمار هذا جواب نقضى ، والحل ان الشيء لا يردد بين نفسه وغيره اذ المردد يلزم أن يكون أعم من الفردين بالجنسية كالحيوان المردد بين الانسان والفرس

والكلي ثابت ذهناً، ويجوز قيام العرض بالعرض، ونوقضوا بالحال نفسها

أو العرضية كالماشي المردد بينهما . الدليل الثاني للقائلين بثبوت الحال ان اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض وكل واحد من السواد والبياض ممتاز عن الآخر بأمر مغاير لما به الاشتراك ، وحينئذ فهذان الامران ان كانا موجودين فاما أن يكونا جوهرين واما أن يكونا عرضين والاول باطل للزوم كون الالوان جوهراً ، والثاني كذلك للزوم قيام العرض بالعرض ، وان كانا معدومين لزم عدم وجود الالوان وهو باطل بالضرورة ، (و) الجواب من وجهين : الاول : أن (الكلي) الذي هو اللون (ثابت ذهنا) وليس في الخارج موجوداً حتى تكون اللونية غير البياض مثلا فالبياض أمر بسيط وكذا سائر الألوان وإنما ينتزع الذهن منها أمراً واحداً هو اللون ، وحيث ان الدليل مبني على المغايرة بين اللونية والبياض كان ابطال المغايرة ابطالا للدليل كما لا يخفى .

(و) الثاني انه على فرض المغايرة نقول بأن البياض والسواد اعراض لا جواهر وقولكم بأنه يلزم منه قيام العرض بالعرض لامانع فيه إذ (يجوز قيام العرض بالعرض) كما سيأتي ، فان الخط المنحني من هذا الباب إذ الانحناء عرض قائم بالخط الذي هو عرض (ونوقضوا بالحال نفسها) أي نقض القائل بنفي الحال القول بالحال بأنه لو كان الحال ثابتا لزم التسلسل . بيان ذلك : ان الأحوال متكثرة إذ كل من الوجود والسواد والبياض ونحوها حال ، فهذه الأحوال تشترك في أصل الحالية وتختلف في بعض الأمور الآخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ، ثم ان مابه الامتياز اما موجود أو معدوم أو لاموجود ولا معدوم ، فالأول والثاني باطلان باعترافهم فبقي الثالث فيلزم أن يكون للحال حال ، ثم ننقل الكلام في الأحوال الواقعة في

والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل فيبطل ما فرعوا عليها من تحقق الذوات غير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها

المرتبة الثانية وهكذا .

(و) ان قلت : هذا النقض غير وارد لأنه لا نسلم ان الحالات تماثل وتشترك فى أصل الحالية بل الحال لا تقبل التماثل والاختلاف ، على انه ان سلمنا ذلك نقول : ان لزوم التسلسل ليس بمحذور إذ التسلسل فى باب الأحوال غير مضر .

قلت : (العذر بعـــدم قبول التماثل والاختلاف و) الذهاب الى (التزام التسلسل) فى باب الأحوال (باطل) ، اما الأول فلأن كل معقول اذا نسب الى معقول آخر فاما أن يكون المقصود من أحدهما عين المقصود من الآخر ـ بقطع النظر عن العوارض المشخصة ـ وهما المتماثلان أو لا يكون كذلك وهما المختلفان ، وحيث ان الحال من الأمور المعقولة عندهم لابد وأن تكون كذلك ، واما الثانى فلأن التسلسل مطلقا باطلة كما سيأتى ـ تنبيهان ـ (فيبطل) ببطلان القول بثبوت المعدوم والقول بثبوت الحال (ما فرعوا عليها) أى على هذين الأصلين ونذكر ههنا (من) فروع القولين بعضها ونبدأ بفروع بثبوت المعدوم وهى أمور :

(الأول) ـ (تحقق الذوات عين المتناهية فى العدم) قالوا ان لكل نوع أفراد غير متناهية ـ كما تقدم .

(و) الثانى ـ (انتفاء تأثير المؤثر فيهما) أى فى تلك الذوات الثابتة فى العدم فان الفاعل لا يجعل الجوهر جوهراً ولا العرض عرضا وإنما يجعل

وتباينها ، واختلافهم فى اثبات صفة الجنس ومايتبعها فى الوجود ، ومغايرة التحيز للجوهرية ، واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ، وامكان وصفه بالجسمية ، ووقوع الشك فى اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة

تلك الذوات موجودة .

(و) الثالث ـ انتفاء (تباينها) فان الذوات لا تباين بينها فى العدم بل كلها متساوية وإنما الاختلاف بينها يحدث فى حال وجودها .

(و) الرابع ـ (اختلافهم فى اثبات صفة الجنس) كالجوهرية والسوادية (وما يتبعها) كالحلول فى المحل التابع للسوادية فانهم اختلفوا (فى) انها ثابتة حال (الوجود) فقط أو هى ثابتة حتى حال العدم .

(و) الخامس ـ اختلافهم فى (مغايرة التحيز للجوهرية) وعينيتها لها وعلى تقدير المغايرة فهل يوصف الجوهر فى حال العدم بالتحيز أم لا ؟ وكيف كان فهل الجوهر حال العدم حاصل فى الحيز أم لا ؟

(و) السادس ـ اختلافهم فى (اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب بعضهم الى ان المعدوم يتصف بكونه معدوما ونفاه آخرون .

(و) السابع ـ اختلافهم فى (امكان وصفه بالجسمية) فهل يقال للمعدوم جسم أم لا ؟

(و) الثامن ـ اختلافهم فى (وقوع الشك فى اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة) فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية ـ لكون المعدومات ثابتة ـ قال بعضهم : بأنه اذا علمنا بأن هناك ذاتاً ثابتة صانعة قادرة عالمة حية جاز لنا الشك فى كونه موجوداً أم لا ، إذ الثبوت لا يلازم الوجود ـ كما تقدم ـ . وكيف كان فحيث بطل أصل ثبوت المعدوم

وقسمة الحال الى المعلل وغيره ، وتعليل الاختلاف بها ، وغير ذلك مما لا فائدة بذكره . ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل

بطلت فروعه مع ان كلا منها باطلة في حد ذاتها كما لا يخفى .

(و) حيث فرغ من بيان تفاريع ثبوت المعدوم أشار الى فرعين من تفاريع الحال :

الأول - (قسمة الحال الى المعلل وغيره) قالوا : الحال اما معلل أى يعلل اتصاف المحل بالحال بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال . مثلا العالمية حال لزيد واتصاف زيد بهذا الحال - أى العالمية - معلل بالعلم القائم بزيد ، واما غير معلل وهو أن يكون الإتصاف بالحال لا لأجل صفة قائمة بالمحل مثلا الوجود حال للمهية واتصاف المهية بالوجود ليس بسبب صفة قائمة بالمهية

(و) الثاني - (تعليل الاختلاف) الحاصل في الذوات (بها) أى بالأحوال ، فالذوات كلها جوهرها وعرضها متساوية في المهية وإنما تختلف بالأحوال الطارئة عليها (وغير ذلك) من الفروع الفاسدة (مما لا فائدة بذكره) والاضراب عنه أجدر .

(مسألة) في الوجود المطلق والخاص ومقابلهما (ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق) فيتصور نفس الوجود بلا تصور لمعروضه (ويقابله عدم مثله) مطلق غير مقيد بشيء أصلا (و) الوجود المطلق والعدم المطلق (قد يجتمعان) في محل واحد لكن (لا باعتبار التقابل) فانا اذا تصورنا المعدوم المطلق ، تصادق عليه العنوانان ، الوجود المطلق لكونه في الذهن وكلما كان في الذهن فهو موجود ، والعدم المطلق لأن المفروض انه معدوم

ويعقلان معاً ، وقد يؤخذ مقيداً فيقابله عدم مثله ، ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته . ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً ، ولا جنس له

في الخارج فبالقياس الى الخارج معدوم وبالقياس الى الذهن موجود ، واما لو أخذا باعتبار التقابل فلا يعقل اجتماعهما إذ الوجود في كل مكان ليس معدوما فيه وبالعكس (و) حينئذ (يعقلان معاً) يجتمعين في محل واحد كما تقدم (وقد يؤخذ) الوجود (مقيداً) أي منسوبا الى مهية (فيقابله عدم مثله) منسوبا الى نفس تلك المهية المنسوب اليها الوجود كوجود زيد وعدم زيد (ويفتقر) هذا العدم المقيد (الى الموضوع) المنسوب اليه (كافتقار ملكته) فكما ان الوجود الخاص يحتاج الى محل ومهية فالعدم الخاص يحتاج الى محل ومهية . ثم لايخفى ان تقابل الوجود المطلق والعدم المطلق هو تقابل السلب والايجاب واما تقابل الوجود والعدم الخاصين فهو فهو تقابل العدم والملكة وعدم الملكة عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع امكان اتصاف الموضوع بذلك الشيء كالعمى الذي هو عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً فالجدار لا يسمى أعمى وان لم يكن له بصر (ويؤخذ الموضوع) الذي يضاف اليه عدم الملكة (شخصيا) عند المشهور فعدم اللحية عند الأمرد عدم ملكة وعدمها عن الانثى سلب وليس بعدم ملكة (ونوعيا) عند جماعة فعدم اللحية عن الانثى أيضا عدم ملكة فان اللحية حيث كان من شأنها اتصاف نوع الانسان بها ـ في الجملة ـ كان سلبها عن كل فرد من النوع عدم ملكة (وجنسيا) عند شاذ فعدم اللحية عن الحمار أيضا عدم ملكة .

(مسألة) في بساطة الوجود (ولا جنس له) أي للوجود إذ ليس

بل هو بسيط فلا فصل له ، ويتكثر بتكثر الموضوعات ، ويقال بالتشكيك على عوارضها

شىء أعم من الوجود ، ومن المعلوم ان الجنس ما كان أعم من الشىء (بل هو بسيط) لاجزء له أصلا لاالجزء الجنسى لما تقدم ولا الجزء غير الجنسى (فلا فصل له) إذ الفصل هو الجزء المميز لبعض أفراد الجنس عن بعضها الآخر وحيث لم يكن للوجود جنس فلا فصل له .

ان قلت : عرفنا عدم الجنس والفصل للوجود فلم لا يكون الوجود مركبا من شيئين كتركب السكنجبين من الخل والسكر ؟ قلت : الجزآن ان كانا موجودين نقل الكلام فيهما وتسلسل وان كانا معدومين ثم حصل الوجود من التركيب كان التركيب فى فاعل الوجود أو قابله ـ كما تقدم فى أول الكتاب فراجع .

(مسألة) (ويتكثر) الوجود (بتكثر الموضوعات) فان الوجود طبيعة واحدة كلية فاذا تحققت هذه الطبيعة فى زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الحقائق تكثرت إذ وجود كل واحد منهم غير وجود الآخر وصدق الوجود المطلق على هذه الوجودات صدق الكلى على جزئياته كما لايخفى . ثم ان الوجود المطلق له نسبتان الى هذه الأفراد ونسبته الى عوارض هذه الأفراد ـ أى وجوداتها ـ نسبة الكلى المشكك الى أفراده ونسبته الى معروضات هذه الأفراد أى مهياتها نسبة العارض الى معروضاته فلذا قال المصنف (ره) : (ويقال) أى يحمل الوجود المطلق ويصدق (بالتشكيك على عوارضها) أى الوجودات الجزئية العارضة للمهيات ، وذلك لأن الكلى ان كان صدقه على أفراده على حد سواء بدون أولوية وأولية لبعض الأفراد على بعض كان الكلى متواطيا لتواطى أقدام الكلى بالنسبة الى الأفراد كالإنسان فانه متواطى بالنسبة الى

فليس جزءاً من غيره مطلقاً . والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقاً ثابت بل هي تعرض لخصوصيات المهيات . وقد تمايز الاعدام

أفراده إذ زيد ليس أولى بأن يكون انسانا من عمرو وهكذا ، وان كان صدق الكلي على بعض أفراده أولى أو أقدم أو أشد من بعض كان الكلي مشككا وذلك مثل الوجود فان الجوهر أولى بالوجود من العرض والوجود في الواجب أقدم من الوجود في الممكن ، وحيث كان الوجود مقولا بالتشكيك (فليس جزءاً من غيره مطلقا) لاجزء أفراده أي الوجودات الجزئية ولا جزء المهيات المعروضة لهذه الوجودات . وإنما أتى بفاء التفريع لأن الكلي المشكك لا يكون جزءاً من أفراده لامتناع التفاوت في المهية فاذا ثبت كون الوجود مشككا ثبت امتناع كونه جزءاً . والحاصل ان الوجود بالنسبة الى المهيات الجزئية عارض وبالنسبة الى الوجودات مشكك فلا يكون جزءاً أصلا .

(مسألة) (والشيئية من المعقولات الثانية) وهي مالا يعقل إلا عارضا لمعقول آخر مقابل المعقولات الأولية التي تعقل ابتداءاً كالإنسان والحيوان ونحوهما (وليست) الشيئية (متأصلة في الوجود) أي ليس لها وجود خارجي مقابل سائر المهيات وإلا لزم التسلسل لأنها تكون حينئذ لها شيئية أخرى وهكذا (فلا شيء مطلقا) أي الشيئية المطلقة التي هي غير مقيدة بما يعرضها (ثابت) في الخارج (بل هي تعرض) عروضا عقليا (لخصوصيات المهيات) فزيد شيء وعمرو شيء ، وهكذا ، وليس هنا شيء مستقل غير عارض لغيره .

(مسألة) في الاعدام (وقد تمايز الاعدام) خلافا لقوم حيث منعوا

ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير، ونافى عدم الشرط وجود المشروط ، وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام

ثم العدم قد يعرض لنفسه

من تمايزها مستدلين بأن التميز صفة ثبوتية وثبوت الصفة يستلزم ثبوت الموصوف . والجواب ان الاعدام ثابتة ذهنا والتميز هو صفة ذهنية ، وكيف كان فقد استدل المصنف (ره) للتمايز بوجوه ثلاثة :

الأول ـ ما أشار اليه بقوله : (ولهذا) الذى ذكرنا من التمايز (استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير) أى لا غير عدم العلة . مثلا نقول : « الورق لم يحترق لعدم النار» ولا يقال: « لم يحترق لعدم الدينار» فلو لم يكن تميز بين عدم النار وعدم الدينار لم يكن وجه لاستناد عدم الإحتراق الى الأول دون الثانى ويمكن أن يكون المراد بقوله : « لاغير » أى لاغير عدم المعلول ، أى عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند عدم آخر الى عدم العلة كما هو واضح .

الثانى ـ ما أشار اليه بقوله: (ونافى عدم الشرط وجود المشروط) مثلا عدم المحاذات ينافى وجود الاحراق اما عدم البياض فى الحائط لا ينافى وجود الاحراق ، فلو لم تكن الاعدام متمايزة لم يكن وجه لاستناد عدم الاحراق الى عدم المحاذات .

الثالث ـ ما أشار اليه بقوله: (وصحح عدم الضد) كعدم السواد فى الماء (وجود) الضد (الآخر) كالبياض فيه إذ لا يمكن اجتماع الضدين ، فلو لم تكن الاعدام متمايزة لم يكن وجه لتوقف البياض على عدم السواد دون عدم الإنسان (بخلاف باقى الاعدام) فليس لها هذه الصفات المذكورة (ثم العدم قد يعرض لنفسه) بأن يتصور الإنسان المعدوم المطلق ـ أي هذا

فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين ، وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي

المفهوم ـ ثم يتصور عدمه فانه حينئذ عرض العدم على نفسه (فيصدق) حينئذ على هذا العـــدم العارض على المتصور أولا (النوعية والتقابل عليه باعتبارين) فالعدم العارض نوع من العدم المعروض لأن المعروض هو العدم المطلق وهذا العارض عليه فرد منه فبهذا الاعتبار نوع منه وباعتبار ان العدم العارض رافع للعدم المعروض مقابل له إذ كل رافع لشيء مقــابل له (وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج) فليس عدم الاحراق علة لعدم النار (وان جاز في الذهن) بأن يكون عدم المعلول أوضح فيستدل به على عدم العلة كأن يقال : « عدم حركة النبض سريعا دليل على عدم الحمى » فانه علة العلم بعدم الحمى هو عدم حركة النبض . ثم لا يخفى انه لو كان الحد الوسط في الشكل علة للكبرى مثل « هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم » سمي البرهان لمياً لأنه انتقال من العلة الى المعلول ، وان كان الحد الوسط معلولا مثل « هذا محموم وكل محموم متعفن الأخلاط فهـذا متعفن الأخلاط » سمي البرهان إنياً ، لأنه انتقال من الدليل على تحقق الشيء ومعلوله اليه ، والى هذا أشار بقوله : (على انه) أي ما انتقل فيه من عدم المعلول الى عدم العلة (برهان انى) منسوب الى « انـ » التي هي بمعنى التحقق (وبالعكس) أي ما انتقل فيه من عدم العلة الى عدم المعلول برهان (لمى) منسوب الى « لم » التي هي السؤال عن العلة ، وإنما شدد الميم لقاعدة النسبة وان كل مانسب الى شيء مركب من حرفين شدد ثانيهما . ولا يخفى ان هذين الاستدلالين إنما هما بالنسبة الى الذهن ـ أي العلم بأحدهما من العلم بالآخر ـ لا بالنسبة الى الخارج فان استناد المعلول الى العلة في الخارج لا يسمى انياً ولا لمياً .

والأشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس عدما . وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية . واذا حمل الوجود أوجعل رابطة تثبت مواد ثلاث فى أنفسها وجهات في

(مسألة) فى تعاكس الأعم والأخص وجوداً وعدما (والأشياء المرتبة فى العموم والخصوص) كالإنسان والحيوان (وجوداً) فان الحيوان أعم من الإنسان لأنه يصدق على الإنسان وعلى غيره (تتعاكس عدما) فعدم الإنسان أعم من عدم الحيوان إذ عدم الإنسان يصدق على عدم الحيوان ـ كالحجر ـ وغيره ـ كالفرس ـ كما سبق فى المنطق .

(مسألة) فى قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغنى (وقسمة كل منهما الى الإحتياج والغنى حقيقية) اعلم ان الوجود اما محتاج الى الغير كالممكن المحتاج فى وجوده الى العلة ، واما مستغنى عن الغير كوجود الله سبحانه ، والعدم كذلك اما محتاج الى الغير كعدم الممكن المحتاج الى عدم العلة ، واما مستغنى عن الغير كعدم شريك البارئ فان عدمه ليس لأجل عدم العلة بل لأجل عدم امكانه فى ذاته . اذا عرفت هذا فان تقسيم كل من الوجود والعدم الى هذين القسمين حقيقية لا يمكن اجتماعهما ولا افتراقهما ، فلا يكون هناك موجود مستغنى ومحتاج ولا موجود غير مستغنى وغير محتاج وكذا المعدوم وهذا بديهى .

(مسألة) فى الوجوب والامكان والامتناع (واذا حمل الوجود) على شىء فقيل « الإنسان موجود » (أو جعل) الوجود (رابطة) بين المحمول والموضوع فقيل « الانسان يوجد كاتبا » (تثبت) بين المحمول والموضوع (مواد ثلاث فى أنفسها) أى فى نفس الأمر (وجهات) ثلاث (في

التعقل دالة على وثاقة الربط وضعفه هي: الوجوب والامتناع ، والامكان. وكذلك العدم . والبحث في تعريفها كالوجود ، وقد يؤخذ ذاتية

التعقل دالة على وثاقة الربط وضعفه هى الوجوب والامتناع والامكان) ا
والحاصل ان كيفية النسبة ان كانت هى استحالة الانفكاك كقولنا :« الله موجود » و« الإنسان يوجد حيوانا » فالمادة هى الوجوب وهى أوثق الروابط ثبوتا ، وان كانت الكيفية هى استحالة الثبوت نحو« شريك البارى موجود » و« الإنسان يوجد حجراً » فالمادة هى الإمتناع وهى أوثق الروابط نفيا ، وان كانت الكيفية هى عدم استحالة كل من الثبوت والانفكاك نحو « الإنسان موجود » أو « الإنسان يوجد كاتبا » فالمادة هى الامكان وهى ربط ضعيف .
ثم ان هذه الكيفية تسمى مادة باعتبار الواقع وجهة باعتبار اللفظ والذهن (وكذلك العدم) اذا جعل محمولا نحو : شريك البارى معدوم والواجب معدوم والإنسان معدوم ، أو جعل رابطة نحو الإنسان يعدم عنه الحيوانية أو الناطقية أو الكتابة فانه تحدث هذه الكيفيات الثلاث الوجوب والإمكان والإمتناع ، وتسمى الكيفية مادة باعتبار وجهة باعتبار .

(مسألة) فى تعريف هذه الكيفيات (والبحث فى تعريفها كالوجود) فكما ان الوجود بديهى ولا يمكن تعريفه لاستلزامه الدور كذلك لا يمكن تعريف هذه الثلاثة إذ كل أحد يعرف معانى هذه الألفاظ لاستلزامه الدور إذ الوجوب اما يعرف بضرورة الوجود فهو تعريف لفظى أو بامتناع الانفكاك ثم يعرف الامتناع بوجوب العدم فهو دور كما لا يخفى .

(مسألة) (وقد يؤخذ) الوجوب والامكان والامتناع (ذاتية)

فيكون القسمة حقيقية ولا يمكن انقلابها. وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات

مع قطع النظر الى الغير (فيكون القسمة) للمعقول اليها (حقيقة) أى يمتنع الجمع والخلو، فالمعقول اما واجب بالذات - كالبارى تعالى - أو ممتنع بالذات - كشريك البارى - أو ممكن بالذات - كالإنسان - فلا يجتمع اثنان منهما كما لا يمكن الخلو عن أحدها و (لا يمكن انقلابها) فالواجب الذاتى لاينقلب ممتنعا أو ممكنا وهكذا المتنع والممكن وذلك لأن ما هو داخل فى الذات أو لازم لها لا يعقل انقلابه الى غيره فالإنسان لايمكن أن ينقلب فرسا والأربعة لايمكن أن تنقلب فرداً، وهذه الكيفيات الثلاث من قبيل الثانى بداهة. نعم لو كان الشىء خارجا عن الذات أمكن الإنقلاب فالماشى ينقلب ساكنا وبالعكس (وقديؤخذ الأولان) الواجب والممتنع (باعتبارالغير) فيكون الواجب بالغير والممتنع بالغير (فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها) إذ الواجب بالغير هو الممكن الذى وجد علته التامة فوجد، والممتنع بالغير هوالممكن الذى لم توجد علته فلم يوجد، ومن المعلوم استحالة كون الشىء موجوداًومعدوما، ولكن لا تكون المنفصلة حينئذ مانعة الخلو إذ يمكن أن يكون معقول لاواجبابالغير ولا ممتنعا بالغير وذلك كالواجب بالذات والممتنع بالذات.

(و) اعلم انه ان قسمنا الممكن الى الواجب بالغير والممتنع بالغير والممكن الذاتى الذى ينظر الى نفس المهية فقط من دون نظر الى علتها كانت المنفصلة (مانعة الخلو بين) هذه (الثلاثة فى الممكنات) إذ لا يعقل خلو

ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب ، وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه . وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فيعم الاخرى والامكان الخاص

الممكن عن احدى هذه الثلاثة فان الامكان لازم للكن مع امتناع خلوه عن أحد الباقيين ، لأنه ان وجدت علته كان واجبا وإلا كان ممتنعا وليست القضية المنفصلة مانعة الجمع إذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتى وأحد الباقيين .

(مسألة) (ويشترك الوجوب والإمتناع فى اسم الضرورة) فيطلق على كل منهما الضرورة التى هى بمعنى اللزوم لا بمعنى البداهة (وان اختلفا بالسلب والإيجاب) لأن الوجوب ضرورة الوجود والإمتناع ضرورة السلب . (وكل منهما) أى من الوجوب والإمتناع (يصدق على الآخر) فالواجب يصدق عليه انه ممتنع والممتنع يصدق عليه انه واجب لكن (اذا تقابلا فى المضاف اليه) بأن يقال للبارى تعالى : « واجب الوجود وممتنع العدم » ويقال لشريك البارى : « واجب العدم ممتنع الوجود » فيضاف الوجوب الى شىء والإمتناع الى آخر ، وهذا الشرط بديهى إذ لا يصدق على شىء واحد انه واجب الوجود وممتنع الوجود أو واجب العدم وممتنع العدم .

(مسألة) (وقد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين) وهو الطرف المخالف (فيعم) الضرورة (الأخرى) أى ضرورة الجانب الموافق (والامكان الخاص) الامكان فيه اصطلاحان : (الأول) الامكان الخاص وهو الذى يمكن وجوده وعدمه كقولنا : « زيد كاتب بالامكان الخاص » فان كل واحد من الكتابة وعدمها ممكن بالنسبة الى

وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال وإلا
اجتمع النقيضان

زيد ، ومثله مالو قلنا : « زيد ليس بكاتب بالامكان الخاص » . (الثاني) الامكان العام ومعناه ان الطرف المقابل للقضية ليس بضروري ، اما الطرف الموافق فهو مسكوت عنه فلو قلنا : « زيد كاتب بالامكان العام » كان معناه ان عدم الكتابة ليس بضروري ، ولو قلنا : « زيد ليس بكاتب بالامكان العام » كان معناه ان الكتابة ليست بضرورية .

اذا عرفت هذا قلنا : حيث ان الامكان العام ساكت عن الطرف الموافق يمكن أن يكون الطرف الموافق ضروريا حتى يكون واجبا أو ممتنعا كقولنا : «الباري موجود بالامكان العام » أو « شريك الباري ليس بموجود بالامكان العام » ويمكن أن يكون غير ضروري حتى يكون ممكنا خاصا كقولنا : « زيد موجود بالامكان العام » . فتحصل ان الامكان العام شامل للواجب والممكن الخاص والممتنع . ومن هذا تبين وجه تسمية الأول خاصا والثاني عاما (وقد يؤخذ) الامكان (بالنسبة الى الاستقبال) فاذا قيل : « الشيء الفلاني ممكن » اريد به جواز وجوده في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال .

(و) اشترط بعض في كون الوجود ممكنا في الاستقبال العدم في زمان الحال ، واستدل عليه : بأن الشيء اذا كان موجوداً في الحال كان وجوده ضروريا فلا يكون ممكنا ، وأشار المصنف (ره) الى جوابه بقوله : و (لايشترط) في الامكان الاستقبالي (العدم في الحال وإلا اجتمع النقيضان) إذ لو اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال ، وحيث ان الشيء ممكن الوجود والعدم في المستقبل يلزم أن يكون موجوداً ومعدوما في الحال وهو اجتماع النقيضين .

والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل ، ولو كان الوجوب ثبوتيا

نعم ربما يقال : بأن من اشترط هذا أراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود لأصل الوجود ـ فتأمل .

(مسألة) في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست أموراً خارجية ثابتة (والثلاثة اعتبارية) لا حقيقية (لصدقها على المعدوم) فانه يقال : « شريك الباري ممتنع الوجود وواجب العدم ، وه جبل من ذهب ممكن » ، ومن المعلوم ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلو كانت هذه الثلاثة وجودية لزم ثبوت موصوفها فبانتفاء الموصوف مع صحة الإتصاف يدل على اعتبارية هذه الوجوه وان محلها الذهن لا الخارج .

(و) أيضا لو كانت هذه الثلاثة حقيقية خارجية لزم التسلسل ، إذ الإمكان ـ مثلا ـ لو كان أمراً وجوديا لكان اما ممتنعا أو ممكنا أو واجبا لكون كل أمر خارجي متصف بأحدها ، وعلى كل تقدير فصفة الامكان أيضا لكونها خارجية لاتخلو من أن تكون واجبا أو ممكنا أو ممتنعا وهكذا الى أن يتسلسل ، وحيث ان التسلسل باطل فالملزوم مثله ، والى هذا أشار بقوله : و (لاستحالة التسلسل) .

ان قلت : امكان زيد خارجي ولكن امكان هذا الامكان ليس بخارجي قلت : حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز سواء .

ثم ان هذين الوجهين مشتركان بين الثلاثة وهنا وجوه أخرى مختصة بكل واحد من الثلاثة ، فالدليل الخاص بعدم كون الوجوب ثبوتيا ما أشار اليه بقوله : (ولو كان الوجوب ثبوتيا) أي خارجيا موجوداً لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن ، واذا كان

لزم امكان الواجب ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم امكان الممتنع ولو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه ، والفرق بين نفي الامكان الامكان المنفي لا يستلزم ثبوته

الوجوب ممكنا (لزم امكان الواجب) لأن الواجب إنما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا ، (و) الدليل المختص بعدم كون الامتناع ثبوتيا انه (لو كان الامتناع ثبوتيا) أى خارجيا موجوداً فى الأعيان لكان ممكنا لأنه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها واذا كان الامتناع ممكنا (لزم امكان الممتنع) لأن الممتنع إنما هو ممتنع بهذا الامتناع والامكان الممتنع يمكن زواله فيخرج الممتنع عن كونه ممتنعا ، (و) الدليل على عدم كون الامكان موجوداً خارجيا انه (لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه) مع ان الامكان سابق على الوجود إذ لولا الامكان لم يوجد . بيان الملازمة : ان الامكان صفة وهى تتوقف على موصوف سابق عليها ولو رتبة ، وهو واضح

(و) ان قلت : لو كان الامكان عدميا لم يبق فرق بين نفى الامكان كشريك البارى والامكان المنفى كزيد المعدوم ، وجه عدم الفرق : ان كلا منهما عدمى والعدميات لاتمايز ، وحيث ان الفرق بينهما ضرورى فليس ذلك إلا لأن أحدهما ثبوتى والآخر عدمى . قلت : (الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لا يستلزم ثبوته) أى ثبوت الامكان المنفى لما تقدم من أن الاعدام متمايزة . والحاصل انه لاتلازم بين الفرق وبين ثبوتية الامكان المنفى بل الفرق بين الامكان المنفى هو امكان وجود موصوفه فى الخارج بخلاف نفى الامكان ،

والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذاالامتناع ، ومعروض مابالغير منهما ممكن ، ولاممكن بالغير لما تقدم فى القسمة الحقيقية . وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية

(مسألة) (والوجوب) المطلق (شامل للذاتى) كالبارى تعالى (وغيره) أى الوجوب الغيرى كزيد الموجود ، وهذا الشمول لا يستلزم تقارب حقيقتهما إذ ليس هو إلا أمر انتزاعى فمثله مثل الوجود الذى يصدق على البارى وعلى الممكن ، (وكذا الإمتناع) يشمل الإمتناع الذاتى كشريك البارى والإمتناع الغيرى كزيد المعدوم وعمومهما ليس إلا عموم عارض ذهنى لمعروض ذهنى كما لا يخفى ، (و) الشىء الذى هو (معروض مابالغيرمنهما) أى من الوجوب والإمتناع (ممكن) فان الواجب بالغير والممتنع بالغيرهو الممكن بالذات إذ الممكن ان وجدت علته التامة كان واجبا بالغير وان لم توجد علته التامة كان ممتنعا بالغير (ولا ممكن بالغير) إذ لو كان ممكن بالغير لكان اما واجبا بالذات أو ممتنعا بالذات فيلزم الإنقلاب وهو محال .

ان قلت : لانقول بعروض الامكان الغيرى على الواجب والممتنع حتى يلزم الإنقلاب بل هوعارض على شىء آخر . قلت : ليس فى المعقولات شىء ماوراء هذه الثلاثة (لما تقدم فى القسمة الحقيقية) من انحصار الأقسام فى هذه الثلاثة فمعروض الإمكان الغيرى ليس امكانا ذاتيا للتنافى بينهما ولا واجبا وممتنعا لاستحالة الإنقلاب .

(مسألة) (وعروض الإمكان) فقط ـ أى بدون مصاحبته لوجوب أو امتناع ـ إنما يكون عند لحاظ المهية فقط من حيث هى هى ، وذلك (عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية) إذ لو اعتبرت المهية موجودة

وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير ، ولا منافات بين الامكان والغيري . وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس

كانت واجبة ولو اعتبرت المهية معدومة كانت ممتنعة ، (و) كذا يلزم عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى (علتها) أى علة المهية إذ لو نظر الى المهية باعتبار وجود علتها كانت واجبة ولو نظر اليها باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة (وعند اعتبارهما) أى الوجود والعدم (بالنظر اليهما) أى الى المهية أو علتها (يثبت ما بالغير) فالمهية بالنظر الى وجودها أو وجود علتها واجبة وبالنظر الى عدمها أو عدم علتها ممتنعة (ولا منافاة بين الإمكان) الذاتى (و) الوجوب أو الإمتناع (الغيرى) فكل واجب أو ممتنع بالغير ممكن بالذات كما تقدمت الاشارة اليه .

(مسئلة) (وكل ممكن العروض) ممكن (ذاتى) وتوضيحه بلفظ القوشجى : أى كما ان الوجود اما وجود الشيء فى نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء فى نفسه واما امكان وجوده لغيره ، والمدعى ان كل ماهو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود فى حد ذاته إذ لو كان ممتنع الوجود فى حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود فى حد ذاته لما أمكن حلوله فى غيره ، فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده فى نفسه - انتهى . (ولا عكس) أى ليس كل ممكن ذاتى ممكن العروض إذ قد يكون الشيء ممكن الثبوت فى نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات - باعتقادهم - أو واجب الثبوت لغيره كالاعراض - فتدبر .

(مسألة) فى بيان جهة افتقار الممكن الى المؤثر . فانه قد اختلف فيه : فذهب جمع الى انها الامكان ، يعنى ان الممكن لكونه ممكنا يحتاج الى العلة ،

وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها . ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب ، والحكم باحتياج الممكن ضروري

وآخرون الى انها الحدوث ، يعني ان الممكن لكونه حادثا يحتاج الى العلة ، وثالث الى ان الجهة كلا الأمرين . واختار المصنف (ره) الأول فقال : (وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وان لم يتصور غيره) توضيحه : ان الذهن اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه حكم بأن ترجيح أحدهما يحتاج الى مرجح خارجي واعتبر ذلك بكفتي الميزان فان الذهن يحكم بأن ترجيح أحدهما يحتاج الى مرجح ، وهذا دليل على ان علة الحاجة هو الامكان ، (و) يدل على ان علة الحاجة ليست الحدوث ان الذهن (قد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها) فانا قد نتصور حدوث زيد ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر مالم نلاحظ امكانه .

(ثم) ان هنا دليلا آخر على ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث وهو ان (الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب) فان الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتيا ، إذ الصفة متأخرة عن الموصوف . والوجود متأخر عن الايجاد ، إذ الايجاد نسبة الى الفاعل والوجود الى القابل . والايجاد متأخر عن الاحتياج ، إذ غير المحتاج لا يمكن ايجاده . والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب .

(مسألة) (والحكم باحتياج الممكن) الى العلة (ضروري) فان من تصور تساوي طرفي الممكن حكم بأن ترجيح أحدهما لا يكون إلا بمرجح

ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر الى ذاته . ولا يكفي الخارجية لأن فرضها لا يحمل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية

مثل كفتي الميزان (ولا يتصور الاولوية لأحد الطرفين) أى ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر (بالنظر الى ذاته) أى ترجيحا ناشئا عن ذات الممكن وهذا ضروري ، ومثله ترجيح احدى كفتي الميزان على الأخرى بدون أمر خارجي ، إذ لو كان الذات قابل للترجيح لكان واجبا أو ممتنعا كما لا يخفى

(مسألة) (ولا يكفي) الاولوية (الخارجية) في وقوع أحد الطرفين مالم يبلغ حد الوجوب (لأن فرضها لايحمل) الطرف (المقابل) للأولوية . مثلا : لو كان علة حركة هذا الحجر عن الأرض عشرة أشخاص كان الشخص الواحد أولوية خارجية ، وهذا لا يكفي في الحركة لأنه لا يخلو الحال من أن يكون وجوده سببا لاستحالة عدم التحرك وعليه فهو علة تامة وخارج عن الفرض ، وإن لا يكون وجوده سببا لاستحالة عدم التحرك بل يبقى التحرك محالا بعد وجود هذا الشخص وهو ماقصدناه من عدم الكفاية . ويتضح الحال فيما اذا قيس الممكن الموجود علته الناقصة بكفتي الميزان المحتاج في الترجيح الى غرام حين كون عشر غرام فيه ، وعلى هذا (فلابد من الانتهاء الى الوجوب) حتى يجد الممكن ، (و) هذا الوجوب (هو) وجوب (سابق) على وجود المهية سبقا ذاتيا لا سبقا زمانيا إذ ليس زمان وجود المعلول بعد زمان وجوبه بل وجوبه مقارن لوجوده ، (ويلحقه) بعد الوجود (وجوب آخر) متأخر عن تحقق القضية ، وهذا الوجوب الثاني (لا يخلو عنه قضية فعلية) وهذا يسمى بالضرورة بشرط المحمول فتحصل

والامكان لازم والا تجب المهية أو تمتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص . والاستعدادي قابل للشدة والضعف

ان كل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق .

(والإمكان لازم) لمية الممكن بحيث لايمكن أن يزول هذا الوصف عن الممكن (وإلا) فلو أمكن زواله عند الانفكاك (تجب المهية أو تمتنع) لعدم شق رابع والانقلاب حيث كان مستحيلا فالانفكاك مستحيل .

(ووجوب الفعليات) والمراد به الوجوب اللاحق الذي ذكر انه لا يخلو عنه قضية فعلية (يقارنه جواز العدم) فهذا الواجب المشروط ممكن أيضا (وليس) وجوب الفعليات (بلازم) لمية الممكن بل يذهب عند فرض عدم العلة .

(ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص) لأن الوجوب عبارة عن قوة الوجود والامكان عبارة عن ضعفه ولذا لايمكن زوال الأول بخلاف الثاني .

(مسألة) (و) الامكان (الاستعدادى) وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع (قابل للشدة والضعف) فكلما كان الشيء أقرب الى الوجود باجتماع غالب شرائطه وارتفاع غالب موانعه كان امكانه الاستعدادى أشد وكلما كان الشيء أبعد عن الوجود كان امكانه أضعف ، فالنطفة حيث اجتمع غالب شرائط الانسانية فيها ـ بأن انتقل من من الترابية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية ومن الحيوانية الى النمية ثم النطفية التي كانها مراحل تسبق الإنسانية ـ كان امكان انسانيتها أشد ، والحيوان

ويعدم ويوجد للمكنات وهو غير الامكان الذاتي * والموجود ان أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم والا فحادث * والسبق ومقابلاه اما بالعلية

حيث لم يجتمع غالب شرائط صيرورته انسانا كان امكان انسانيته أضعف . (و) هذا الإمكان الاستعدادى (يعدم) كما لو كان ترابا فانه ينتفى جميع شروط انسانيته (ويوجد) كما لو صار حيوانا فانه قد طوى بعض المراحل ووجد فيه بعض الشرائط (للمكنات) وفى القوشجى « للمركبات » والمراد واحد إذ كل مادى مركب (وهو غير الإمكان الذاتى) الذى يعتبر باعتبار المهية نفسها . فانا قد نلحظ امكان الانسان فى نفسه وقد نلحظ امكان صيرورة التراب والنطفة ونحوهما انسانا ، فالأول يسمى امكانا ذاتيا وهو موجود دائما وغير قابل للشدة والضعف ، بخلاف الثانى فانه يوجد ويعدم وقابل للشدة والضعف وبينهما فروق أخر كما لا يخفى .

(مسألة) (والموجود) على قسمين : الأول القديم ، والثانى الحادث وذلك لأنه (ان اخذ) الموجود (غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم) وهذا اشارة الى اختلاف الاصطلاحين فبعضهم قال : « القديم هو الذى لا يسبقه الغير » وبعضهم قال : « هو الذى لا يسبقه العدم » (وإلا) يكن الموجود كذلك بل كان مسبوقا بالغير ، أو مسبوقا بالعدم (فحادث) . واعلم ان القديم اذا اخذ بمعنى عدم المسبوقية بالغير سمى ذاتيا وان أخذ بمعنى عدم المسبوقية بالعدم سمى زمانيا وكذلك الحادث .

(مسألة) (والسبق ومقابلاه) أى التأخر والمعية على ستة أقسام لأنه (اما بالعلية) وهو عبارة عن سبق العلة التامة ، كتقدم حركة الاصبع

أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات ، والحصر استقرائي

على حركة الخاتم ، (أو بالطبع) وهو سبق غير العلة التامة - أعني سائر العلل الناقصة - كتقدم الخل على السكنجبين ، (أو بالزمان) وهو أن يكون السابق موجوداً في زمان سابق على وجود المتأخر كسبق آدم ؑ على نبينا ﷺ ، (أو بالرتبة) وهو أن يكون نظماً بين السابق والمسبوق ، وينقسم هذا الى (الحسية) كما بين الإمام والمأموم (أو) الصف الأول والصف الأخير و (العقلية) كما بين الأجناس والأنواع فان الجوهر مقدم على الجسم النامي ان شرعت من الجوهر نازلا والجسم النامي مقدم على الجوهر ان شرعت من الانسان صاعداً ، (أو بالشرف) وهو أن يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم ، (أو بالذات) وهذا القسم ذكره المتكلمون ومثلوا له بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض فان الغد مقدم على هذا اليوم وليس تقدمه بالعلية ولا بالطبع - أي جزء العلة - ولا بالزمان وإلا لزم أن يكون لغد زمان ولليوم زمان ويكون زمان الغد مقدما على زمان اليوم . ثم ننقل الكلام في زمان كل من الغد واليوم ونقول : تقدم أحد الزمانين على الآخر اما بكذا أو بكذا فيلزم التسلسل ، ولا بالرتبة إذ السابق والمسبوق في الرتبة يمكن اجتماعهما وهذان لا يمكن اجتماعهما ، ولا بالشرف لعدم أشرفية الغد من اليوم ولا اليوم من الغد ، فهو إذاً قسم سادس .

أقول : ويمكن اندراجه في التقدم بالرتبة وذلك بعدم تقييده بامكان الاجتماع - فتأمل .

(و) لايخفى ان (الحصر) بين هذه الأقسام (استقرائي) لاعقلي . وما ذكره بعض من ترديده بين النفي والإثبات غير مستقيم .

ومقوليته بالتشكيك ، وتحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه

(مسألة) اختلفوا في ان مقولية التقدم على هذه الأقسام بالإشتراك اللفظي كالعين المشترك بين المعاني أو بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك كقولية الوجود على أنواعه ، (و) المصنف (ره) على ان (مقوليته بالتشكيك) ، اما انه ليس مشتركا لفظيا لأن المشترك اللفظي ليس بين معانيه جامع ، والسبق ليس كذلك لأن كل هذه الأقسام مشترك في معنى التقدم ، واما انه مقول بالتشكيك لأن صدق السبق على الأقسام ليس بالتساوي ، فان السبق بالعليـــة أولى باسم السبق من السبق بالطبع ، وهو أولى من سائر الاقسام كما لايخفى .

(مسألة) (وتحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه) أي أنواع التشكيك الثلاثة - أي الأولوية والأولية والأشدية . قال في كشف المراد : واذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض ، فاعلم انا اذا فرضنا « ألف » متقدما على « باء » بالعلية و « ج » مقدما على « د » بالطبع ، كان تقدم « ألف » على « باء » أولى من تقدم « ج » على « د » ، فحينئذ « با » أحد المتضايفين أولى بتأخره عن المضاف الآخر من تأخر « د » عن « ج » ، فانحفظت الاضافة بين المضايفين في الأولوية - وهو أحد أنواع التشكيك .

أقول : وبمثل هذا يكون الاولية والأشدية ، ومثال المطلب القريب الى الذهن انه لو كان « زيد » مقدما على « عمرو » - في المسافة - بقدر فرسخ ، و « بكر » مقدما على « خالد » بقدر نصف فرسخ ، فكما ان تقدم « زيد » على « عمرو » أكثر من تقدم « بكر » على « خالد » كذلك تأخر « عمرو » عن « زيد » أكثر من تأخر « خالد » عن « بكر » ، وهذا واضح لايحتاج الى البرهان

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته ، والتقدم دائماً بعارض زماني أو مكاني أو غيرهما ، والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان

(مسألة) فى عدم كون السبق جنساً لأقسامه بل هو أمر خارج عن حقيقتها منتزع عنها (وحيث وجد التفاوت) بين أقسام السبق بالأولوية والأولية والأشدية (امتنع جنسيته) إذ الجنس جزء الحقيقة والجزء فى الأنواع فى مرتبة واحدة ، فان الحيوان فى الانسان والفرس والبقر فى مرتبة واحدة فلا يكون أولية وأولوية ، وكذا الأشدية إذ لا يمكن أن يكون جزء مهية واحدة أحدهما أشد فى الاشتمال على المهية من الآخر - فتأمل .

(مسألة) (والتقدم دائماً بعارض زمانى) كما فى التقدم الزمانى كتقدم آدم ﷺ على نبينا ﷺ (أو مكانى) كما فى التقدم المكانى كتقدم الصف الأول على الأخير (أو غيرهما) اما ذاتى كما فى تقدم الزمان نفسه بعض أجزائه على بعض أو خارجى عن الذات لكن ليس بالزمان والمكان وهو ثلاثة : اما بالشرف كتقدم العالم ، أو بالحاجة التامة كتقدم العلة ، أو بالحاجة الناقصة كتقدم جزء العلة المسمى بالتقدم الطبعى . وعلى هذا البيان فقوله : « غيرهما » بالجر عطف على « عارض » أى ان التقدم بغير عارض زمانى وعارض مكانى .

(مسألة) اعلم ان كلا من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا فالقديم هو مالا يسبق بالغير ، أو ما لا يسبق بالزمان - كما تقدم - والحادث بخلافه ، وقد يؤخذ اضافيا فالقديم هو ما كان زمانه أكثر ، فزيد الذى له مائة سنة من العمر قديم وعمرو الذى له نصفه حادث .

(والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان) فلا يقال : القديم هو كون وجود الشيء مستمراً فى جميع الأزمنة ، والحادث كون وجود

وإلا تسلسل والحدوث الذاتي متحقق . والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار ، وتصدق الحقيقية منها

الشيء مسبوقا بعدم فى الزمان (وإلا) فلو اعتبر فيهما الزمان نقلنا الكلام فى الزمان وانه هل هو حادث أو قديم ، وسواء كان حادثا أو قديما افتقر الى زمان آخر - إذ المفروض اعتبار الزمان فى كل حادث وقديم - و (تسلسل) الأمر الى مالا نهاية له ، واما القدم والحدوث الاضافيان فلا يتحققان بدون الزمان ولا يلزم من أخذ الزمان فى مفهومهما التسلسل إذ الزمان ليس قديما ولا حادثا بهذا المعنى المجازى الاضافى .

(مسألة) (والحدوث الذاتى متحقق) بيانه : ان الممكن بما هو هو لا يقتضى الوجود والعدم ، وبالنظر الى العلة يقتضى أحدهما ، وما بالذات مقدم على مابالغير ، فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود - وهذا هو الحدوث الذاتى - إذ الاستحقاق حدث فى مرحلة الذات بعد أن لم يكن فيها استحقاق .

(مسألة) (والقدم والحدوث اعتباران عقليان) فالشيء الذى ليس مسبوقا بالغير أو بالعدم ينتزع عنه الذهن القدم ، ومن عكسه ينتزع الحدوث . وليسا خارجيين وإلا لزم التسلسل .

ان قلت . ولو كانا عقليين أيضا يلزم التسلسل إذ هذا الوصف الموجود فى الذهن له وجود ذهنى فهو اما قديم أو حادث وهكذا . قلت : حيث كانا أمرين عقليين (ينقطعان بانقطاع الإعتبار) إذ مجال سلسلتهما العقل والعقل لايقوى على تصور غير المتناهى . وهذا جواب عام يأتى فى كل أمر عقلى . مثلا : الإمكان وأخواه حيث كانت ذهنية لايلزم التسلسل وهكذا .

(مسألة) (وتصدق) فى الموجود القضية المنفصلة (الحقيقية منهما)

ومن الوجوب الذاتي والغيري ، ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون جزءاً من

أى من القديم والحادث ، إذ الموجود اما أن يكون مسبوقا أولا والأول هو الحادث والثانى هو القديم ، ولا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما ، (و) كذا تصدق الحقيقة ـ فى الموجود ـ (من الوجوب الذاتى و) الوجوب (الغيرى) إذ الموجود اما محتاج وهو الواجب الغيرى أوغير محتاج بالذات ولا يمكن اجتماعهما ـ للزوم اجتماع النقيضين ـ ولا ارتفاعهما ، للزوم ارتفاع النقيضين .

(مسألة) (و) للواجب بالذات لوازم ثلاثة :

الأول ــ انه (يستحيل صدق) الوجوب (الذاتى على المركب) لأن كل مركب محتاج الى أجزائه وكل محتاج ممكن ، اما ان المركب محتاج فبديهى إذ المركب عبارة عن نفس الأجزاء مع خصوصية ثالثة عارضة من الفعل والانفعال ، واما ان المحتاج ممكن فواضح إذ المحتاج فى وجوده الى الغير ليس وجوده من نفسه وكلما لم يكن وجود الشىء من نفسه كان ممكنا .

ان قلت : هذا يتوقف على أمرين : (الأول) أن يكون التركيب بانفعال وإلا فلا انفعال . و (الثانى) أن يكون مركبا من أجزاء خارجية وإلا فالمركب من الجنس والفصل ليس كذلك . قلت : التركيب الخارجى لايعقل بدون الفعل والإنفعال وإلا كان الجزآن كالحجر والإنسان الموضوعين جنبا الى جنب ، واما الجنس والفصل فان كان المراد بهما أمرين انتزاعيين ليس مابحذائهما فى الخارج إلا شىء واحد كانتزاع الأبوة والبنوة لزيد باعتبار أبيه وابنه ، فهذا ليس من التركيب فى شىء وإلا لزم التركيب الخارجى .

(و) الثانى ــ من خواص الواجب الذاتى انه (لا يكون جزءاً من

غيره، ولا يزيد وجوده ونسبته عليه وإلا لكان ممكناً. والوجود المعلوم هو القول بالتشكيك

غيره) بأن يتركب شيء من الواجب وغيره، إذ التركيب عبارة عن تأثير كل جزء في الآخر ـ المعبر عنه بالفعل والإنفعال ـ وحينئذ فتأثير غير الواجب في الواجب اما بالزيادة فيه واما بالنقصان عنه واما بتبديل حال منه الى حال آخر وكلها مستحيل ، فان الزائد ليس بواجب وإلا لم يكن معدوما والناقص ليس بواجب وإلا لم يعدم والمتغير ليس على حاله السابقة واجبا وإلا لم يكفه بعد ولا على حاله اللاحقة واجبا وإلا لم ينفك عنه قبل .

(و) الثالث ــ انه (لايزيد وجوده ونسبته) أى نسبة الوجود الى الذات ـ المعبر عنها بالوجوب ـ (عليه) أى على الواجب (وإلا لكان ممكنا) . ويدل على عدم زيادة الوجود أنه لو كان الوجود مغايراً الذات افتقرت الذات فى الاتصاف به الى علة والمحتاج الى العلة ممكن وعلى عدم زيادة الوجوب انه لو كان مغايراً لكان الذات بنفسه خال عن الوجوب فيكون ممكنا والظاهر ان قوله : « وإلا لكان ممكنا » دليل للخواص الثلاثة لا للخاصية الاخيرة فقط .

(و) ان قلت : وجود الواجب مغاير لحقيقته لأن وجود البارى تعالى معلوم وميته غير معلومة فوجوده غيرميته ـ إذ لا يعقل اتحاد المجهول والمعلوم ـ . قلت : هناك وجودان : (الأول) الوجود الكلى الذى هو أمر انتزاعى صادق على جميع الموجودات على نحو التشكيك كصدق الشيء على جميع الأشياء بدون دخل له فى حقيقة تلك الأشياء . (الثانى) الوجود الخاص بالبارى تعالى الذى هو مغاير لسائر الوجودات . و (الوجود المعلوم) لنا (هو) الوجود المطلق (المقـــول بالتشكيك) وهو ليس داخلا فى

اما الخاص به فلا ، وليس طبيعة نوعيـــة على ما سلف لجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه

الحقيقة حتى يلزم من العلم به العلم ببعض الحقيقة المستلزم لمغايرة بعض الحقيقة المعلوم لبعضها المجهول (اما) الوجود (الخاص به) أى بالواجب (فلا) يكون معلوما كما ان ذاته ليست معلومة .

ثم انه ربما يستدل لمغايرة وجوب الواجب لمهيته بدليل آخر وحاصله: ان الوجود طبيعة واحدة نوعية ـ لما تقدم من انه مشترك بين جميع الاشياء ـ والطبيعة الواحدة تتفق فى لوازمها ، ولذا نرى ان البياض حيث كان طبيعة واحدة اقتضى جميع أفراده العروض على الغير ، والإنسان لما كان طبيعة واحدة اقتضى جميع أفرادها الإستقلال ، فليس هنا طبيعة يقتضى بعض أفرادها العروض وبعضها الإستقلال ، وعلى هذا فنقول : طبيعة الوجود ان اقتضت العروض كان وجود الواجب عارضا ومغايراً لمهيته ـ وهو المطلوب ـ وان اقتضت عدم العروض كان وجود الممكن غير عارض لمهيته فلا يخلو اما أن يكون موجوداً فيكون واجبا ـ لأن وجوده عين مهيته ـ واما أن لايكون موجوداً فيكون ممتنعا ـ لأن الوجود لا يمكن عروضه عليه ، وليس عينه ـ وان لم تقتض طبيعة الوجود أحدهما احتاج الواجب فى اتصافه الى الغير وهو محال . والحاصل انه يتشكل منفصلة مانعة الخلو من ثلاث مقدمات : اما عروض الوجود على الواجب ، واما وجوب الممكن الموجود وامتناع الممكن المعدوم ، واما احتياج الواجب . وحيث بطل الأخيران ثبت الأول . وأجاب المصنف (ره) عنه بقوله : (وليس) الوجود (طبيعة نوعية) دخيلة فى حقيقة الموجودات (على ماسلف) بل صدقه على الأفراد على نحو مجرد اتحاد المفهوم (لجاز اختلاف جزئياته فى العروض وعدمه) لجواز أن

وتأثير المهية من حيث هي في الوجود غير معقول ، والنقض بالقابل ظاهر البطلان

يصدق مفهوم واحد على أشياء مختلفة الحقيقة ، كما ان النور يصدق على نور الشمس المقتضى لإبصار الأعشى ، وغيره الذى لايقتضى ذلك . وعلى هذا فالوجودات متخالفة الحقيقة بمعنى ان بعضها عين المهية - كما فى الواجب - وبعضها عارض عليها - كما فى الممكن .

(و) ان قلت : قد سبق انكم بينتم عينية وجود الواجب لمهيته بدليل غير مستقيم حاصله ان وجوده لو كان مغايراً احتاج الى العلة ولا تخلو من ثلاثة : إما أن تكون العلة أمراً خارجيا فيلزم احتياج الواجب وهو محال ، وإما أن تكون مهية الواجب حال الوجود فيلزم قيام وجودين بالواجب الأول وجوده السابق المؤثروالثانى وجوده اللاحق المتأثر- مع مفاسدأخرى، واما أن تكون مهية الواجب حال العدم فيلزم تأثير المعدوم فى الموجود ، والكل محال ، ونحن نقول : هنا شق رابع وهو أن تكون العلة المهية من حيث هى هى . والجواب : انه لا شق رابع إذ (تأثير المهية من حيث هى) هى (فى الوجود) بأن تكون موجوداً (غير معقول) فان الشيء ما لم يكن موجوداً فى الخارج امتنع كونه مبدءاً للوجود وعلة له - بضرورة العقل .

لايقال : كما ان العلة القابلية غير موجودة لم لاتكون العلة الفاعلية أيضا غير موجودة ؟ لأنا نقول : هذه المقايسة غير صحيحة (و) ذلك لأن (النقض بالقابل ظاهر البطلان) فان العلة القابلية لا تكون موجودة لئلا يلزم اجتماع وجودين ، ولا معدومة لئلا يلزم اجتماع النقيضين ، وهى مع ذلك إنما تتصور فى الذهن فقط إذ ليس فى الخارج شيء ليس موجوداً ولا معدوما . وهذا بخلاف العلة الفاعلية فانه لا يعقل علية غير الموجود

والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذلك العدم وجهاتهما ، وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية

للوجود بالبديهة .

(مسألة) فى ان الوجود من المحمولات العقلية (والوجود) الخارجي (من المحمولات) أى ليس أمراً عينيا مستقلا فى الخارج كالإنسان (العقلية) أى ليس محمولا خارجيا كالبياض ونحوه ، اما انه من المحمولات فذلك (لامتناع استغنائه عن المحل) وكل محتاج الى المحل محمول ، (و) اما انه عقلى لا خارجي فذلك لامتناع (حصوله فيه) أى فى المحل الخارجي ، وكل مالم يحصل فى الخارج مع اتصاف الأمر الخارجي به فهو عقلى . ولا يخفى ان هذا بالنسبة الى غير الواجب اما الواجب فوجوده عين حقيقته كما تقدم

(مسألة) فى المعقولات الثانية ، وعد المصنف منها ثلاثة عشر (وهو) أى الوجود (من المعقولات الثانية) . والمراد بالمعقول الثانى الذى يتصوره العقل بعد تصور شيء آخر بخلاف المعقول الأولى الذى يتصوره العقل ابتداءاً ، فالعقل يتصور الإنسان أولا ثم يتصور وجوده وهكذا (وكذلك العدم وجهاتهما) من الوجوب والإمكان والإمتناع (وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية) فانها لما لم تكن موجودة فى الخارج بل الموجود فى الخارج هو الأفراد وإنما ينتزع عن كونها فى الخارج الوجود ، ومن عدم كونها العدم ، ومن شدة الارتباط وعدمها جهات الوجود والعدم ، ومن ذواتها المهية ، ومن صدق المفهوم الواحد على أفراد متعددة وعدم صدقه الكلية والجزئية ، ومن دخالة شيء فى حقيقة آخر وعدم

وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بالتناقض بينهما ولا استحالة فيه ، وأن يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يتمثل في الذهن ويرفعه ، وهو ثابت باعتبار وقسيم

دعاته فيه الذاتية والعرضية ، ومن صدق مفهوم لأفراد مختلفة الحقيقة أو متفقة الحقيقة بنحو الجزئية لتلك الأفراد أو العينية الجنس والفصل والنوع . ثم انه ربما يفرق بين المعقولات الثانية بل بين الأمور الانتزاعية والأمور الإعتبارية ، ولكن كل ذلك خارج عن الفن مرتبط بالحكمة مع عدم أهمية لها إلا عرفان الإصطلاح .

(مسألة) (وللعقل أن يعتبر النقيضين) فيتصور وجود زيد وعدمه مثلا (ويحكم بالتناقض بينهما) في الخارج لا في الذهن إذ لو كان بينهما تناقض في الذهن لم يجتمعا فيه ، (ولا استحالة فيه) أي في تصور النقيضين إذ المناقضة إنما هو بين حقيقة النقيضين لا بين صورتهما لما قد تقدم في بحث الوجود الذهني من ان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لكثير من اللوازم وإلا احترق الذهن بتصور النار وهكذا . (و) كذا للعقل (أن يتصور عدم جميع الأشياء) فيتصور عدم الانسان وعدم الوجود وعدم الأبيض الى غير ذلك (حتى عدم نفسه) فيتصور عدم العقل بل (وعدم العدم) وذلك (بأن يتمثل في الذهن) نفس العدم (ويرفعه) وهذا ضروري لكل من لاحظ . نعم فرق بين العدم وغيره ففي غيره يتصور الذهن صورة وفي العدم يتصور الذهن اللفظ ـ إذ لا صورة للعدم ـ (وهو) أي المعدوم المطلق الذي تصوره الذهن أولا ـ ثم أضاف اليه العدم ـ (ثابت باعتبار) أي باعتبار انه أمر موجود في الذهن إذ كل متصور ثابت (وقسيم)

باعتبار ويصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ، ولاتناقض . ولذا يقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز

للثابت (باعتبار) آخر وهو اعتبار كونه معدوما . والحاصل ان المعدوم المتصور باعتبار كونه متصوراً ثابت وباعتبار كونه معـــدوما قسيم للثابت (ويصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت) فاذا قلنا : « المعدوم يقابل الموجود » فالحكم بالمقابلة إنما هو للمعدوم المتصور لا للمعدوم المطلق حتى يقال : ان الحكم على الشيء بالإيجاب يستدعى الموضوع الموجود والمعدوم لاوجود له ، لأنانقول : اذا حكمنا على المعدوم بحكم ايجابى فانما هوعلى المعدوم المتصور ، والمعدوم المتصور له وجود ذهنى وهو كاف فى صحة الحكم الإيجابى .

(ولا تناقض) اشارة الى جواب اشكال حاصله انكم لو قلتم : « المعدوم يمتنع الحكم عليه » لزم التناقض لأن الموضوع فى هذه القضية وهو كلمة « المعدوم » حكم عليه بكونه « يمتنع الحكم عليه » مع ان مفاد هذا الحكم هو امتناع الحكم عليه فيلزم جواز الحكم على المعدوم وامتناعه وهو تناقض . وحاصل الجواب : ان المعدوم ثابت باعتبار الذهن غير ثابت باعتبار الواقع فبالإعتبار الاول يصح الحكم عليه وبالإعتبار الثانى يمتنع الحكم عليه . ومثل هذاالإشكال والجواب ذكره فى شرح المطالع فى باب امتناع الحكم على المجهول

(ولذا) الذى ذكرنا من ان للعقل أن يتصور جميع الاشياء (يقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز) فان الحكم بامتياز الثابت فى الذهن عن غير الثابت فيه يستدعى ثبوت المتمايزين فى الذهن إذ لو لم يكونا ثابتين فى الذهن لم يتمكن من الحكم بالتمايز بينهما ـ وحين وجود الطرفين فى الذهن لزم أن يكون « غير الثابت » ـ الذى هو أحـد الطرفين ـ ثابتا ، فهو ثابت باعتبار الحكم عليه بالتمايز غير ثابت باعتبار انه مقابل للثابت

وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين، ولو فرض له هوية لكان حكمها
حكم الثابت . وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق

ـ ولا تناقض ، فتحصل ان تصور الذهن غير الثابت ثابتا دال على تمكنه من تصور جميع الاشياء .

وهنا اشكال توضيحه بلفظ القوشجي : ولما كان لقائل أن يقول : الحكم بامتياز أحد الشيئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من المتمايزين هوية فى العقل مغايرة لهوية الآخر ، فلو حكم العقل بالامتياز بين « الثابت » و« ما ليس بثابت » ، لاستلزم ذلك أن يكون « لما ليس بثابت فى العقل » هوية عقلية وذلك محال . أجاب عن ذلك بقوله : (وهو) أى الحكم بامتياز أحد الشيئين عن الآخر (لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين) فان للعقل أن يحكم بالامتياز بين مالا هوية له فى العقل وما له هوية عقلية ، وليس لما لا هوية له هوية . (ولو) سلم ذلك و (فرض له) أى لما ليس بثابت فى الذهن (هوية) عقلية (لكان حكمها حكم الثابت) يعنى كما انه يمكن أن يكون شيء ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار ـ كما عرفت ذلك فيما تقدم ـ كذلك يمكن أن يكون لشيء هوية باعتبار ولا هوية باعتبار آخر ، وليس بذلك بأس لتمكن العقل من تصور جميع الاشياء ـ كما تقدم .

(مسألة) فى بيان كيفية الصدق والكذب فى القضايا فنقول : الموضوع والمحمول قد يكون كلاهما خارجيا نحو « الإنسان أبيض » ، وقد يكونان ذهنيا نحو « الإمكان مقابل الإمتناع » ، وقد يكون الاول خارجيا والثانى ذهنيا نحو « الإنسان ممكن » ، ولا عكس (وإذا حكم الذهن على الامور الخارجية) كزيد (بمثلها) أى بمحمول خارجي كأبيض (وجب التطابق) بين الحكم الذهني

في صحيحه وإلا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الأمر لامكان تصور الكواذب . ثم العدم والوجود قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات . والحمل يستدعى اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر

والخارج (فى صحيحه) أى فى صحيح الحكم الذهنى ، يعنى ان الحكم الذهنى إنما يكون صحيحا اذا تطابق الذهن مع الخارج فلو لم يطابق كقولنا « جميع أفراد الإنسان أبيض » لم يكن الحكم الذهنى صحيحا ، (وإلا) يحكم بالامر الخارجى على الموضوع الخارجى وذلك بأن يكون كلاهما أو أحدهما ذهنيا (فلا) يجب فى صحة الحكم مطابقته للخارج ـ إذ لا خارج للأمور العقلية ـ (ويكون صحيحه) أى معيار صحة الحكم الذى طرفاه عقليا أو أحدهما كذلك (باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر) فلو قلنا : « الإنسان ممكن » أو « الإمكان مقابل الإمتناع » وكان فى نفس الامر كذلك كان الحكم صحيحا وإلا كان فاسداً ، وليس المعيار فى هذا النحو من الأحكام مطابقته للخارج ـ لعدم خارج له ـ ولا مطابقته للذهن (لإمكان تصور الكواذب) مثلا يلزم أن يكون الحكم بقدم العالم صحيحا لمطابقته لأذهان الفلاسفة وكذلك الحكم بوجوب الصادر الاول الى غير ذلك . وهنا اشكال لاينبغى التعرض له فى هذا المختصر .

(مسألة) (ثم العدم والوجود قد يحملان) فيقال : « الإنسان معدوم » أو « موجود » (وقد يربط بهما المحمولات) فيقال : « الإنسان يعدم عنه الكتابة » أو « يوجد له الكتابة » (والحمل) الإيجابى (يستدعى اتحاد الطرفين) أى الموضوع والمحمول (من وجه) إذ لولا الإتحاد لم يعقل الحمل وكان كحمل المباين على المباين (وتغايرهما من) وجه (آخر) وإلا فلو لم يتغايرا أصلا كان من باب حمل الشيء على نفسه . مثلا : اذا قلنا

وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما وقد تكون ثالثا . والتغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم ـ في القيام ـ لو استدعاه

« الإنسان كاتب » كان الانسان والكاتب متحدان من جهة المصداق ومتغايران من جهة المفهوم إذ مفهوم الانسان غير مفهوم الكاتب (وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما) أي أحد الموضوع والمحمول كالمثال المتقدم ، فان جهة الاتحاد بين الانسان والكاتب هو الموضوع بمعنى ان مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه ، ولو قلت : « الكاتب زيد » كانت جهة الاتحاد هي المحمول (وقد تكون) جهة الاتحاد أمراً (ثالثا) غير الموضوع والمحمول نحو « الكاتب ضاحك » فان تمام حقيقة ماصدقا عليه هو الانسان الذي هو مغاير للموضوع والمحمول .

(و) ان قلت : لايمكن أن يكون بين الموضوع والمحمول مغايرة وإلا لزم التناقض . بيانه : انه لو كان بينهما مغايرة لزم قيام أحدهما بالآخر ـ فانه لولا القيام لم يكن بين المتغايرين مناسبة ـ واذا قام أحد الطرفين بالآخر فالطرف الأخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به وإلا لزم اجتماع المثلين، وعليه فيلزم قيام شيء بشيء ليس متصفا به وهو اجتماع النقيضين . قلت (التغاير) بين الموضوع والمحمول (لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر) فان قولنا : « الكاتب ضاحك » صحيح مع عدم قيام أحدهما بالآخر ، فان الاتحاد بالذات كاف في المناسبة ولا يحتاج معه الى أمر زائد وهو القيام (ولا اعتبار عدم القائم ـ في القيام ـ لو استدعاه) يعني ولو سلمنا ان التغاير يستدعي قيام أحدهما بالآخر نقول: القيام لا يستدعي اعتبار عدم القائم ـ حتى يلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به ـ بل يكفي كونه لا بشرط . فتحصل من جميع ذلك ان زيداً الموضوع لا يعتبر بشرط القيام حتى يكون « زيد قائم » من الجمع بين المثلين ، ولا بشرط عدم القيام حتى

واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها أولا ، وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها

يكون من الجمع بين النقيضين بل يعتبر « زيد » لابشرط ثم يحمل عليه « قائم » ، وتقرير شبهة الخصم على سبيل منع الخلو والجواب عنه بما قررناه أخيراً أوضح

(مسألة) في الجواب عن أورد الاشكال على حمل الوجود والعدم على المهية . اما الاشكال على حمل الوجود فهو : ان الوجود اما أن يحمل على المهية المعدومة وهو يلزم اجتماع النقيضين إذ معناه ان المهية المعدومة موجودة واما أن يحمل على المهية الموجودة وهو يلزم اجتماع وجودين على مهية واحدة إذ إثبات الوجود للمهية يقتضى ثبوتها فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، مضافا الى انه يلزم منه التسلسل إذ ننقل الكلام في الوجود الاول . (و) الجواب ان (اثبات الوجود للمهية لا يستدعى وجودها أولا) ولا يلزم عدمها حتى يلزم اجتماع النقيضين ، بل قد تقدم ان الوجود عارض للمهية من حيث هي هي لا حال كونها موجودة ولا حال كونها معدومة ، إذ ليس عروضه للمهية كعروض السواد على المحل بل المغايرة بينهما في الذهن لا في الخارج ، حتى يقال : ان أحوال المهية في الخارج منحصرة في الموجودة والمعدومة .

(و) اما الاشكال على سلب الوجود عن المهية فتقريره : ان سلب الوجود عن المهية متوقف على تميزها ـ لأن غير المتميز لا يمكن سلب شيء عنه ـ وتميزها يستلزم ثبوتها إذ كل متميز ثابت ، فيكون شرط سلب الوجود عن المهية ثبوتها وهو جمع للنقيضين . وان شئت قلت: ان سلب المهية يقارن تميزها وتميزها يقارن ثبوتها فسلبها يقارن ثبوتها . والجواب : ان (سلبه) أي الوجود (عنها) أي عن المهية (لا يقتضى تميزها وثبوتها) في الخارج حتى يستلزم اجتماع

بل نفيها لا اثبات نفيها ، وثبوتها فى الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا . والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية

النقيضين (بل) سلب الوجود عن المهية هو (نفيها) أى نفى المهية رأسا (لا اثبات نفيها) يعنى ليس معنى سلب المهية ان هناك أمراً متحققا هو المهية ثم يحمل عليها السلب حتى يلزم وجودها ، والغلط إنما نشأ من قياس « السلب » على سائر المحمولات فتوهم انه كما يلزم وجود الموضوع عند حمل شىء عليها كذلك يلزم وجود المهية ـ التى هى الموضوع ـ عند حمل « السلب » عليها (و) ان قلت : المسلوب عنه الوجود ـ وان سلمنا انه ليس بموجود فى الخارج ـ لكنه موجود فى الذهن ، فالسلب يقتضى الثبوت الذهنى ـ قلت : (ثبوتها) أى المهية (فى الذهن وان كان لازما) إذ لا يمكن السلب إلا بعد التصور (لكنه ليس شرطا) فى السلب فان « السلب » إنما يلاحظ بالنسبة الى نفس المهية ـ من حيث هى هى ـ لا من حيث انها موجودة فى الذهن

(مسألة) فى ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية (والحمل والوضع) ليسا من الأمور الخارجية بل الموجود فى الخارج هو ذات الموضوع والمحمول فقط ، وإنما هما (من المعقولات الثانية) العارضة للمعقولات الأولية حيث أخذت فى العقل كالأبوة والبنوة وأضرابهما (يقالان) على أفرادهما (بالتشكيك) فان استحقاق بعض الأمور للوضع أولى من استحقاق الآخر وكذلك فى الحمل فان الموصوف أولى بالوضع والصفة بالحمل فى قولنا : « زيد القائم » من العكس بأن يقال : « القائم زيد » . (وليست الموصوفية ثبوتية) بأن يكون فى الخارج أمور ثلاثة : ذات الموضوع ، وذات المحمول ،

والا تسلسل . ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ، واما الوجود فى الكتابة والعبارة فمجازي ، والمعدوم لا يعاد

وموصوفية الذاتين بهاتين الصفتين (والا) فلو كانت الموصوفية ثبوتية (تسلسل) لأنها لوكانت خارجية ثبوتية لكانت عرضا قائما بالمحل ، فاتصاف محلها بها يستدعى موصوفية أخرى ثم ننقل الكلام اليها وهكذا حتى يتسلسل .

(مسألة) فى تقسيم الوجود الى ما بالذات وما بالعرض (ثم الوجود قد يكون) موجوداً (بالذات) وهو ما يكون له وجود بنفسه ولم يكن صدق الوجود عليه بالعرض والمجاز ، من غير فرق بين أن يكون وجوده قائما بنفسه كالجواهر أم بغيره كالأعراض (وقد يكون) موجوداً (بالعرض) والمجاز وهو مالا يكون له وجود بنفسه وإنما يكون الوجود لما صدق عليه ، مثلا لو قلنا : « اللاناطق جماد » لم يكن « اللاناطق » موجوداً ، بل الموجود هو الحجر الصادق عليه « اللاناطق » فالحجر موجود بالذات و « اللاناطق » موجود بالعرض ، ومثله اعدام الملكات والأمور الإعتبارية (واما الوجود فى الكتابة) الأعم من النقش كصورة الشمس المنقوشة فى الورق ، ومن الخط كلفظ الشمس المكتوب فيه (و) الوجود فى (العبارة) كزيد - الملفوظ به (فمجازى) ، وإنما يسمى وجوداً لحكايته عن الوجود الخارجي كما ان الوجود الذهني أيضا مجازى على الظاهر ، وإنما الوجود الحقيق هو الوجود الخارجي فقط . والحاصل ان الشمس ليست موجودة فى الذهن واللفظ والكتابة وإنما لها وجود واحد فى محلها .

(مسألة) فى اعادة المعدوم (والمعدوم) والمراد به ان الشيء اذا صار عدما محضا - لا بأن تفرق أجزاؤه - بل بأن يصير لا شيء كما كان فى الأزل (لا يعاد) . وقد اختلف فيه : فذهب جمع الى جواز الإعادة وسيأتى دليلهم

لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ، ولو أعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ

وآخرون ومنهم المصنف (ره) الى الإمتناع . ومن البديهي ان هذه المسألة لا ترتبط بالمعاد إذ المنكر لإعادة المعدوم يقول لايعدم الأشياء بل يتفرق أجزاؤها ثم يجمعها الله تعالى ليوم الجمع . وقد استدل المصنف لعدم جواز اعادة المعدوم بأمور :

الأول - (لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود) . وتوضيحه بلفظ القوشجي : انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لايمكن أن يشار اليه لايصح الحكم عليه .

(و) الثاني - انه (لو اعيد) المعدوم (تخلل العدم بين الشيء ونفسه) إذ المعاد هو الأول بعينه ، فلو فرض تخلل العدم لزم أن يكونا شيئين . والحاصل ان الأول والثاني اما شيئان أو شيء واحد وعلى الأول لا يكون المعاد متحداً مع المبتدأ ، وعلى الثاني غير معقول إذ لا يمكن أن يتخلل شيء إلا بين شيئين فهل يعقل أن يتخلل العدم بين زيد ونفسه ؟

(و) الثالث - انه لو أعيد المعدوم (لم يبق فرق بينه) أي بين المعاد (وبين المبتدأ) إذ لافرق بينهما إلا ان أحدهما - وهو المبتدأ - عدمه بعد وجوده ، والثاني - وهو المعاد - وجوده بعد عدمه ، إلا ان هذا الفرق باطل إذ المفروض عوده مع وقته الأول . مثلاً : كان المبتدأ في يوم الخميس ثم عدم يوم الجمعة ثم وجد مع يوم الخميس فلا فرق بين المبتدأ والمعاد . والحاصل انه لو أعيد لم يبق فرق بين المبتدأ والمعاد وعدم الفرق باطل - وإلا لم يصدق المبتدأ والمعاد - فالإعادة باطلة .

وصدق المتقابلان عليه دفعة ، ويلزم التسلسل في الزمان والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهية

(و) الرابع ـ انه يلزم من اعادة المعدوم (صدق المتقابلان عليه دفعة) لأنه لو أعيد مع زمانه الذى هو يوم الخميس ـ مثلا ـ كان مبتدءاً ـ لأنه هو الموجود فى الزمان الأول بعينه ـ وكان معاداً ـ لأن المفروض انه معاد ـ وحيث ان صدق المتقابلين : أى المبتدأ والمعاد ، على شيء واحد مستحيل فاعادة المعدوم مستحيلة .

(و) الخامس ـ انه (يلزم التسلسل فى الزمان) إذ لو أعيد يوم الخميس ـ مثلا ـ لم يكن فرق بين يوم الخميس المعاد ويوم الخميس المبتدأ إلا بأن أحدهما قبل والآخر بعد ، والقبلية ليست بالمهية ولا بسائر أنحاء التقدم إلا بالتقدم الزمانى فيكون ليوم الخميس المبتدأ زمان مقدم على زمان يوم الخميس المعاد فيكون للزمان زمان ويلزم اعادة الزمان الذى هو ظرف ليوم الخميس ـ وإلا لم يكن المعاد معاداً بجميع خصوصياته ـ ثم ننقل الكلام فى الزمانين اللذين كانا ظرفا ليوم الخميس المبتدأ والمعاد الى أن يتسلسل .

ثم انه استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بأن امتناع الإعادة ان كان ناشئا من المهية أو لوازمها لزم أن لا يعقل وجودها حتى فى الزمان الاول ، وان كان ناشئا من أمر خارج عنهما فالامر الخارجى يمكن زواله فيمكن اعادة المعدوم . (و) الجواب : ان (الحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهية) المتصفة بكونها بعد العدم لا انه لازم للمهية مطلقا . وتقريره : ان المهية حالة العدم وصفت بكونها مهية طرأت عليها العدم ، والمهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع وجودها ، واما المهية فى حالة الوجود الاول وقبله لم تكن متصفة بهذا الوصف ولذا أمكن وجودها . وهذا مثل قولنا : المهية حال وجودها لا يمكن

وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه ، والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود

وجودها ثانيا ، وذلك ليس لأن المهية بذاتها غير قابلة بل المهية المتصفة بالوجود غير قابلة .

(مسألة) (وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية) إذ الموجود ان كان مستغنيا عن الغير فهو واجب وان كان محتاجا الى الغير فهو ممكن . وليس هذا التقسيم وارداً على الموجود من حيث هو هو - لان الشيء بالنظر الى نفسه وهو هو يستحيل أن يكون مقسما - ، وكذلك لم يرد على الموجود الواجب أو الممكن - لأن الواجب لا يمكن تقسيمه وكذلك الممكن ، بل القسمة (وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد) بالوجوب والإمكان (وعدمه) أى اللابشرط ، كما هو شأن كل تقسيم فان المقسم يلاحظ لابشرط فتضاف اليه مفهومات أخرى ، وحينئذ يصير المقسم مع كل مفهوم قسما .

(مسألة) (ربما قيل ان الإمكان لا يحمل على المهية ، إذ المهية اما موجودة واما معدومة والموجود واجب والمعدوم ممتنع ، فيستحيل حمل الإمكان عليها . (و) الجواب : ان (الحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود) فالمهية من حيث هى هى ممكن ، وليس حال المهية منحصراً فى حالتى الوجود والعدم لانهما حالان يحصلان عند اعتبار المهية مع الغير واما عند اعتبارها لامع الغير فانها يقبل أحدهما لابعينه . وقد تقدمت الاشارة الي هذا الكلام عند قوله : وعروض الإمكان عند عدم

ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته. وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب أن يعتبر مطابقته لما في العقل، والحكم بحاجة الممكن ضروري، وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح

اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية.

(مسألة) (ثم الإمكان قد يكون آلة فى التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته) قد ينظر الانسان الى المرآة آلياً ليرى نفسه فيها فالمرآة آلة ينظر بها لا فيها، وقد ينظر الانسان الى المرآة استقلالياً ليعلم انها جيدة أو ردية فالمرآة ينظر فيها لا بها، وهكذا الامكان قد يكون آلة فى التعقل بها يعرف حال الشيء فى ان وجوده على أى الانحاء يمتنع الانفكاك أو لازم الانفكاك أو جائز الانفكاك، وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر اليه ليعتبر حال الامكان نفسه وانه موجود أو معدوم جوهر أو عرض.

(وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلى) لا أمر خارجى فليس مثل حكم الذهن على الانسان بالبياض، وعليه فلا خارج له حتى يجب مطابقة الحكم للخارج (فيجب أن يعتبر مطابقته لما فى العقل). وقد تقدم الكلام فيه عند قول المصنف (ره): واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها

(مسألة) فى بداهة احتياج الممكن الى المؤثر (والحكم بحاجة الممكن) الى المؤثر (ضرورى) يجزم العقل به بمجرد تصور العقل ان الممكن هو الذى ليس له من نفسه وجود ولا عدم (وخفاء التصديق) بالاحتياج الى المؤثر عند بعض (لخفاء التصور غير قادح) فى الحكم بكونه ضروريا، فانه اذا مثل للشاك حال الوجود والعدم بالنسبة الى المهية كحال كفتى الميزان وانه كما

والمؤثرية اعتبار عقلي ، والمؤثر يؤثر فى الأثر لا من حيث هو موجود

لايمكن ترجيح احدى الكفتين على الاخرى الا بمرجح كذلك لا يمكن ترجيح انتساب المهية الى أحد الامرين الا بمرجح جزم بالاحتياج ، وكل بديهى كذلك فانه اذا تصور الشخص معنى الواحد ومعنى الاثنين ومعنى النصف لم يجزم بأن الواحد نصف الاثنين . وذهب ذى مقراطيس وجماعة القائلون بكون وجود السماوات من الاتفاقيات الى استحالة التأثير ، ولهم أدلة :

الأول - بتقرير العلامة (ره) : ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر - لكونها وصفا محتاجا الى الموصـــوف - ممكنا محتاجا الى المؤثر فى ذلك الأثر ، فانكانت وصفا ثبوتيا فى الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ، ولأنها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره ، وان كانت ثابتة فى الخارج مغاير للمؤثر والأثر - لأنها نسبة بينهما - لزم التسلسل وهو محال - انتهى . (و) الجواب ان (المؤثرية اعتبار عقلى) فصدور شيء عن شيء موجب لانتزاع المؤثرية عن الصادر منه والمتأثرية عن الصادر ، وليس له مايطابق الخارج ، ولا يلزم الجهل لأنه يلزم لو حكم بثبوته فى الخارج ولم يثبت ، واما انها ثابتة قبل الذهن - فمعنى قيامه بالذهن انه لو عقله عاقل حصل فى عقله هذه النسبة والاضافة ، وربما ينقض عليهم بأن هـذا البرهان يقتضى عدمه أى أمر اضافى مع بداهة وجود الاضافات .

الثانى - ان المؤثر اما أن يؤثر فى الأثر حال وجوده أو حال عدمه ، والقسمان باطلان فلا تأثير لأن أحوال المهية منحصرة فيهما . اما بطلان تأثير المؤثر حال وجود الأثر فلأنه ان أثر وجوداً آخر لزم اجتماع وجودين وان أثر فى الوجود الأول لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال ، واما بطلان التأثير حال عدم الأثر فلأنه جمع بين النقيضين .

ولا من حيث هو معدوم وتأثيره فى المهية ، ويلحقه وجوب لاحق

(و) الجواب ان (للمؤثر يؤثر فى الأثر لامن حيث هو موجود) كى يلزم اجتماع وجودين أو تحصيل الحاصل ، (ولا من حيث هو معدوم) ليلزم الجمع بين نقيضين بل المؤثر وجوده ملازم لوجود الأثر . مثلا كان الأثر معدوما فى الآن الأول لحيث وجد المؤثر التام وجد فى الآن الثانى الأثر ، فالتأثير غير مقيد بشىء من الوجود والعدم . نعم وجود الأثر فى زمان التأثير ، وهذا ليس من تحصيل الحاصل المستحيل إذ هو تحصيل ما كان حاصلا فى رتبة العلة

الثالث ـ ان التأثير اما أن يكون فى المهية أو فى الوجود أو فى اتصاف المهية بالوجود : والأول محال لأن المهية مهية بنفسها ، ولذا لاتشك فى انسانية الانسان ولو شككنا فى مؤثره ، والثانى كذلك إذ حال الوجود حال المهية فى انه ليس وجوداً بالفاعل إذ الشىء ضرورى الثبـــوت لنفسه ، والثالث كذلك إذ الموصوفية أمر اعتبارى والأمر الاعتبارى ليس مجعولا تكوينيا .

(و) الجواب ان (تأثيره) أى تأثير المؤثر (فى المهية) فيجعل المؤثر المهية موجودة وذلك بجعلها فى الخارج لا أن يجعل المهية مهية . أقول : ايجاد الشىء فى الخارج موجب لانتزاع المهية عنه فالمهية ليست أمراً متأصلا قابلا للجعل وعدمه ، ولذا كان من الغلط ما اشتهر عن أبى على من قوله : « الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجوداً » فتأمل . (ويلحقه وجوب لاحق) فالمهية لها وجوب بنفسها وهو ان كل شىء هو هو ويلحقها وجوب آخر وهو وجوبها بالنظر الى وجودها أو وجود علتها ، فالشىء بين ضرورتين. مثلا : الانسان ضرورى الثبوت لنفسه وضرورى بالنظر الى وجوده أو وجود علته ، ومفاد هذا الكلام مفاد قوله فيما سبق . وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير .

وعدم الممكن يستند الى عدم علته على ما مر ، والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث

الرابع ـ ان نسبة الوجود والعدم الى المهية سواء فلو احتاجت الى المؤثر فى الوجود احتاجت اليـــه فى العدم لـكن العدم لا يحتاج الى المؤثر فالوجود الذى هو عديله كذلك . مثلا : لو كانت نسبة الرفع والوضع الى كفتى الميزان متساوية لكان كل واحد منهما يحتاج الى العلة ، فلو فرض ان الوضع لم يحتج الى العلة لم يحتج الرفع اليها . (و) الجواب ان (عدم الممكن يستند الى عدم علته على ما مر) فالمهية فى وجودها تحتاج الى علة وجودية وفى عدمها تحتاج الى علة عدمية ، ولذا يقال : ان عدم الاحراق لعدم النار ، كما ان وجود الاحراق لوجود النار .

(مسألة) فى بيان ان الممكن كما يحتاج الى العلة فى حدوثه كذلك يحتاج الى العلة فى بقائه (والممكن الباقى مفتقر الى المؤثر) لأن علة الإحتياج هو الامكان لاالحدوث ـ كما تقدم ـ وهذه العلة موجودة إذ الممكن بعد الوجود باق على ماكان عليه من الإمكان ، والى هذا أشار بقوله : (لوجود علته) أى لوجود علة الإفتقار . (و) ربما قيل بأن الممكن الباق لا يحتاج الى العلة لأن العلة اما أن تؤثر فى الوجود الذى كان حاصلا له وهو محال لأنه تحصيل للحاصل ، واما أن تؤثر فى شيء جديد فتكون العلة مؤثرة فى الجديد لا فى الباق . والجواب ان (المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث) فهناك شيئان الحدوث والبقاء ، فالمؤثر مؤثر فى البقاء وهو أمر جديد غير الاحداث ولا يلزم منه تحصيل الحاصل . وأقرب مثال مثل للتأثير فى البقاء : ان الانسان لو تصور فى ذهنـه صورة فما دام كان ملتفتا اليها كانت باقية واذا صرف النظر عنها انعدمت ، فادامة النظر تأثير فى البقاء وليست ايجاداً جديداً كما انها تحتاج

ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب ـ لو أمكن ـ ولا يمكن استناده الى المختار ولا قديم سوى الله كما يأتي ولا يفتقر الحادث الى المدة و

الى الادامة فلا بقاء بنفسها ، (ولهذا) الذى ذكرنا من ان الممكن الباقى محتاج الى المؤثر (جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب ـ لو أمكن ـ) القديم الممكن . وتوضيحه : انا لما أثبتنا كون الممكن محتاجا الى المؤثر فى أمرين الحدوث والبقاء لزم عليه أن يكون الممكن القديم ـ على فرضنا ـ محتاجا الى المؤثر ، فانه وان لم يحتج الى المؤثر فى الحدوث ـ لفرض قدمه ـ ولكنه محتاج اليه فى البقاء ـ لفرض امكانه ـ وهذا بخلاف القول بأن الممكن لايحتاج الى العلة فى البقاء ، فان مثل هذا الممكن القديم لايحتاج الى العلة أصلا: اما فى الحدوث فلأن الفرض انه قديم لاحدوث له ، وأما فى البقاء فلأن الفرض عدم احتياج الممكن فى البقاء الى العلة . ثم ان القديم لايعقل استناده الى الفاعل المختار إذ المختار إنما يفعل بالقصد فيكون القصد متقدما على المعلول فلا يكون قديما ، بل القديم إنما يستند الى الفاعل الموجب لأن الموجب يلزمه معلوله كلزوم الزوجية للأربعة . والى هذا الفرق بين الموجب والمختار أشار بقوله : الى المؤثر الموجب (ولا يمكن استناده الى المختار) فلا تغفل .

(مسألة) فى نفى قديم غير الله تعالى (ولا قديم سوى الله تعالى كما يأتى) فان كل ماسوى الله ممكن وكل ممكن محتاج الى العلة والعلة لما كان هو الله تعالى وهو فاعل بالإرادة فعلوله بعد الإرادة فلا قديم أصلا سواه تعالى . وسيأتى الإشارة الى ما ذكر فى أدلة التوحيد .

(مسألة) فى ان الحادث لايفتقر الى المادة والمدة (ولا يفتقر الحادث الى المدة) بأن تكون المدة ـ أى الزمان ـ سابقة عليه ، (و) كذا لا يفتقر

المادة وإلا لزم التسلسل . والقديم لايجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده اليه

الى (المادة) بأن يكون كل الحادث مسبوقا بمادة كالكون المسبوق بمادته وهو الطين (وإلا لزم التسلسل) وهذا رد على الذاهب الى احتياج الممكن الى المدة والمادة . واستدلوا للأول بأن عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية لأن العدم ليس علة للوجود ، ولا بالطبع لأن العدم ليس جزء علة ، ولا بالرتبة لأنه ليس هناك ترتب حسى بين الشيء وبين عدمه كترتب الإمام على المأموم ولا ترتب عقلي كترتب الجنس على النوع ، ولا بالشرف لأن العدم ليس أشرف من الوجود ، فلم يبق إلا الترتب بالزمان . والحاصل ان عدم الحادث فى زمان سابق على وجوده وذلك ينتج تقدم الزمان على كل موجود . والجواب : ان تقدم العدم تقدم بالذات لا بالزمان ، كما ان تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدم بالذات . مضافا الى ان الزمان حادث فهو أيضا يحتاج الى المدة ويلزم التسلسل . وللثانى بأن الحادث مسبوق بامكانه وامكانه ليس نفيا محضا ـ وإلا لم يبق فرق بين نفى الإمكان والإمكان المنفى كما تقدم ـ وحينئذ امكان الممكن سابق عليه وحيث ان الإمكان عرض يحتاج الى المحل وليس محله المعدوم لانتفاء المعدوم فالمحل لابد وأن يكون ثبوتيا ـ وهو المادة ـ والجواب ان الإمكان أمر اعتبارى وإلا لزم التسلسل ، إذ لو كان الإمكان أمراً وجوديا كانت له مادة سابقة عليه وهكذا حتى يتسلسل .

(مسألة) فى ان القديم لا يجوز عليه العدم (والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده اليه) فان القديم اما أن يكون واجب الوجود كالبارى تعالى وهذا يستحيل عليه العدم لكونه واجبا بالذات ـ وقد تقدم استحالة انقلاب الواجب ممكنا أو ممتنعا كالعكس ـ وأما أن يكون

(الفصل الثاني في الماهية ولواحقها) وهي مشتقة عن «ماهو» وهو مابه يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الأمر المتعقل ، ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي ، والكل من ثواني المعقولات

واجبا بالغير - كما زعمه بعض الفلاسفة بالنسبة الى العالم - وحينئذ فمؤثره لا يجوز أن يكون مختاراً ، لما تقدم من ان المختار يفعل بالقصد والإرادة فيكون معلول المختار مسبوقا بالارادة فلا يكون قديما ، فلا بد وأن يكون مؤثر القديم موجبا والفاعل بالايجاب لاينفك معلوله عنه وحيث كان الفاعل دائما كان المعلول دائما . واليه أشار بقوله : « أو لاستناده اليه » .

(الفصل الثانى فى الماهية ولواحقها) كالوحدة والكثرة ونظائرهما (وهى) أى كلمة الماهية وقد تخفف فيقال لها مهية (مشتقة عن «ماهو») فيكون تسمية المهية بالمهية بعلاقة التلازم فى السؤال والجواب ، فانه كلما سئل عن الشيء بما هو أجيب بحقيقة ذلك الشيء (وهو) أى المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر لما تقرر فى النحو من ان الضمير اذا وقع بين مبتدأ وخبر متخالفى التذكير والتأنيث جاز فيه الأمران (مابه يجاب عن السؤال بماهو) فاذا قيل : « الانسان ماهو؟ » كان الجواب : « حيوان ناطق » ، وهذا الجواب هو مهية الانسان . (وتطلق) لفظة المهية (غالبا على الأمر المتعقل) أى الحاصل فى الذهن فلا تكون إلا كلية ولهذا كان المنصرف من قولنا : « مهية الانسان كذا » حقيقته الكلية (ويطلق) لفظتا (الذات والحقيقة عليها) أى على المهية (مع اعتبار الوجود الخارجى) فالمهية الموجودة يقال لها الذات والحقيقة غالبا (والكل) من المهية والذات والحقيقة (من ثوانى المعقولات) فانها تعرض على الحقائق الموجودة فى الذهن فقط فتعقل فى

وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات وإلا لما تصدق على ما ينافيها ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده . وهي من حيث هي ليست إلا هي ، ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها

المرتبة الثانيـة إذ المعقول الأولى هو معروض هذه الأمور وإلا فليس في الخارج شيء غير زيد وعمرو وبكر ـ كما لا يخفى .

(مسألة) (وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات) لحقيقة الانسان من حيث هو انسان مغاير للوجود والعدم والكلية والجزئية والوحدة والكثرة والزوجية والفردية وهكذا (وإلا) يكن كذلك ، بأن كان في حقيقة الانسان مثلا الوجود أو الكلية وهكذا (لما تصدق على ما ينافيها) كالعدم والجزئية في المثال ، فصدق الانسان على كل من الوجود والعدم والكلية والجزئية وأشباههما دليل على عدم دخالة شيء منها في حقيقته وكذلك سائر المهيات باعتبار عوارضها (ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده) فالانسان مع الوجود مقابل مع الانسان المعدوم ، والتقابل باعتبار العارضين ـ أعني الوجود والعدم ـ لا باعتبار المهية نفسها .

(مسألة) (وهى من حيث هى ليست إلا هى) فالانسانية ـ مثلا ـ من حيث هى هى ليست إلا الانسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات خارجة عنها ، وكذلك سائر المهيات (ولو سئل بطرفي النقيض) فقيل : « الانسان كاتب أم ليس بكاتب » (فالجواب السلب لكل شيء) جاعلا حرف السلب (قبل الحيثية لا بعدها) بأن يقال في الجواب : « الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب ولا غير كاتب » لاأن يقال : « الانسان من

وقد تؤخذ المهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائداً ، ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو المهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في الأذهان ، وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود فى الخارج هو جزء من الأشخاص وصادقة على المجموع الحاصل منه وبما

حيث هو انسان ليس بكاتب ولا غير كاتب . وذلك لأنه لو تأخر حرف السلب لتوهم كون القضية معدولة المحمول مثل الانسان لا كاتب - فتأمل .

(مسألة) فى انقسام المهية الى اللابشرط وبشرط شيء وبشرط لا (وقد تؤخذ المهية محذوفا عنها ماعداها) كأن تكون الحيوانية المحذوفة عنها كل اعتبار واضافة موضوعا لشيء (بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائداً) يعنى لا ربط له (ولا يكون) المهية حينئذ (مقولا على ذلك المجموع) وتذكير الضمير باعتبار مصاديق المهية (وهو المهية بشرط لاشيء ولاتوجد إلا فى الأذهان) فان المهية المعراة من كل اعتبار لاتوجد فى الخارج ، لأن كل موجود فى الخارج مشخص وكل مشخص محفوف بالاعتبارات والأعراض (وقد تؤخذ) المهية (لا بشرط شيء) فلا يعتبر فيها التجرد عن الإعتبارات ، ولا عدم التجرد عنها بل ينظر الى المهية بما هى هى سواء كان معها شيء أم لا (وهو كلى طبيعى) لأنه نفس طبائع الأفراد (موجود فى الخارج) لأنه (هو جزء من الاشخاص) ، فان الحيوان بما هو حيوان موجود فى الخارج وهو جزء هذه الأفراد من الحيوانات المحفوفة بالإضافات والأعراض (و) هذه المهية اللابشرط (صادقة على المجموع) أى الحيوان المشخص الخارجي (الحاصل منه) أى من الحيوان بما هو حيوان (وبما

اضيف اليه . والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي ، ويقال للمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة . والماهية منها بسيطة وهي مالا جزء له

أضيف اليه) من المشخصات والأعراض ، إذ الحيوان يصدق على هذه الأفراد من الحيوانات الخارجية . وهناك قسم ثالث وهو المهية بشرط شيء كأن يؤخذ الحيوان بشرط كونه أبيضا أو غير ذلك من الإعتبارات .

(مسألة) (والكلية العارضة للماهية) فى قولنا : « الإنسان كلى » (يقال لها كلى منطق) إذ المنطق إنما يقصد من الكلى هذا المعنى وهو المفهوم غير الممتنع صدقه على كثيرين (ويقال للمركب) من العارض والمعروض (كلى عقلى) إذ ليس لقولنا : « الإنسان كلى » موطن إلا فى العقل ، فان المعروض - وهو الإنسان - وان أمكن وجوده فى الخارج إلا ان المجموع منه ومن العارض لايمكن وجوده كما لا يخفى . (وهما) أى الكلى المنطق والكلى العقلى (ذهنيان) لامتناع وجود الكلى فى الخارج ، إذ كل ما وجد فيه فهو جزئى ، فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وكل متشخص جزئى . (فهذه اعتبارات ثلاثة) الكلى الطبيعى - المتقدم فى المسألة السابقة - والكلى المنطق والكلى العقلى (ينبغى تحصيلها فى كل مهية معقولة) لأنك اذا قلت : « الإنسان كلى » - مثلا - فاذا نظرت الى المبتدأ فقط بدون نظر الى الخبر ، فهو كلى طبيعى ، واذا نظرت الى الخبر فقط بدون لحاظ المبتدأ ، فهو كلى منطق ، واذا نظرت الى المجموع فهو كلى عقلى وكذلك اذا قلت : « الحيوان كلى » أو « الجسم كلى » وهكذا .

(مسألة) (والماهية منها بسيطة وهى ما لا جزء له) كالجوهر - على

ومنها مركبة وهي ماله جزء وهما موجودان ضرورة ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى

المشهور - (ومنها مركبة وهى ماله جزء) كالإنسان المركب من الحيوان والناطق الى غير ذلك (وهما موجودان ضرورة) إذ وجود المركب بديهى وهو لايتركب إلا من البسائط . نعم وجود بسيط بانفراده فى الخارج غير ضرورى (ووصفاهما) أى وصفا البساطة والتركيب (اعتباريان) فليست البساطة شيئا فى الخارج وكذلك التركيب وإلا لزم التسلسل ، فانه لو كان فى الخارج بسيط لكان لايخلو اما أن يكون بسيطا أو مركبا ، وهكذا الى ما لا يتناهى (متنافيان) فان شيئا واحداً لا يتصف بالإضافة والتركيب ، لأنه لو اتصف بهما لزم أن يكون له جزء وأن لا يكون له جزء وهما نقيضان ، وكذلك ليس هناك شيء لا يتصف بهما ، فتحقق ان القضية حقيقية (وقد يتضايفان) فيكون البسيط بسيطا بالنظر الى المركب منه ومن غيره ، وان كان بالنظر الى ذاته مركبا - كالحيوان الذى هو بسيط بالنسبة الى الإنسان وان كان مركبا فى نفسه ، وكذلك يكون المركب مركبا بالنظر الى البسيط الذى تحته (فيتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى) يعنى ان البسيط والمركب بالمعنى الإضافى يتعاكس فى العموم والخصوص بالنسبة الى البسيط والمركب بالمعنى الماضى - أى الحقيقى - فبسيط الإضافى أعم من بسيط الحقيقى ومركب الحقيقى أعم من مركب الإضافى . بيان ذلك : ان البسيط الإضافى له فردان : (الأول) البسيط الحقيقى كالجوهر ، إذ هو مع كونه بسيطا فى نفسه بسيط بالنظر الى المركبات . (الثانى) المركب الحقيقى

وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط ، وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفتقران الى المحل . والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدما بالقياس الى الذهن والخارج

كالجسم ، فانه بسيط اضافى بالنظر الى الحيوان ومركب حقيق بالنظر الى نفسه وكذلك المركب الحقيق له فردان : (الأول) البسيط الاضافى ـ كالمثال المتقدم وهو الجسم . (الثانى) المركب الاضافى كالإنسان الذى هو مركب بالاضافة الى الحيوان . فتحصل ان البسيط الاضافى يشمل البسيط والمركب الحقيقيين فالبسيط الإضافى أعم من الحقيق ، والمركب الحقيق يشمل البسيط والمركب الاضافيين ، فالمركب الحقيق أعم من الإضافى .

(مسألة) (وكما يتحقق الحاجة) الى العلة (فى المركب فكذا) يتحقق الحاجة (فى البسيط) إذ كل واحد من المركب والبسيط ممكن ، وقد تقدم ان الممكن محتاج الى العلة . قال العلامة (ره) : وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثر لأن علة الحاجة إنما هى الإمكان وهو أمر نسبى إنما يعرض للمتنسبين فما لم يتحقق الاثنينية لم يتحقق الحاجة ولا اثنينية فى البسيط ولا احتياج له . والجواب ان الإمكان أمر عقلى يعرض لشيئين عقليين هما الماهية والوجود ، ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما الى المؤثر .

(مسألة) (وهما) أى البسيط والمركب (قد يقومان بأنفسهما) كالجوهر والحيوان اللذين لا يحتاجان الى المحل (وقد يفتقران الى المحل) كالكيف والسواد فانهما يحتاجان الى المحل لأنهما عرضان .

(مسألة) فى خواص الجزء (والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدما بالقياس الى الذهن والخارج) يعنى ان أجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب

وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بيّن وباعتبار الخارج غني ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له ، فيحصل خواص ثلاث : واحدة متماكسة واثنتان أعم

الوجودين الذهنى والخارجى وكذلك بالنسبة الى العدمين الذهنى والخارجى فوجود البيت فى الخارج متوقف على وجود الجدران والسقف فى الخارج ، ووجوده فى الذهن متوقف على وجود الجدران والسقف فى الذهن ، وعدم البيت فى الخارج متوقف على عدمها فى الخارج ، وعدم البيت فى الذهن متوقف على عدمها فى الذهن . (وهو) أى تقدم الأجزاء على المهية (علة الغناء) للأجزاء (عن السبب) الجديد لأن الجزء لما كان متقدما على الكل فهو مع سببه متقدم على الكل فلا يعقل احتياجه الى سبب جديد حين تحقق المركب وإلا لزم تحصيل الحاصل . ثم ان الجزء الغنى عن السبب الجديد ، ان اعتبر فى الجزء الذهنى سمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر فى الجزء الخارجى سمى الجزء غنياً ، والى هذا أشار بقوله : (فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى) فاذا قيل : « الجزء بين الثبوت » عنى به الجزء الذهنى ، واذا قيل : « الجزء غنى » عنى به الجزء الخارجى . (ويستحيل دفعه) أى دفع الجزء (عما هو ذاتى له) فلا يمكن وجود المركب بدون الجزء ، كوجود البيت بغير جدار (فيحصل) للجزء (خواص ثلاث : واحدة) وهى التقدم بحسب الوجودين والعدمين (متماكسة) أى خاصة مساوية للجزء فكل جزء مقدم على الكل فى الوجودين والعدمين ، وكل مقدم فى الوجودين والعدمين جزء (واثنتان) وهما الإستغناء عن السبب الجديد وامتناع الرفع عما هو ذاتى له (أعم) من الجزء ، فكل جزء مستغن عن السبب الجديد ويستحيل دفعه عما

ولا بد من حاجة ما لبعض الأجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد
وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن واذا اعتبر عروض العموم

هو ذاتي له وليس كل مستغن عن السبب الجديد وكل مايستحيل رفعه جزءاً ، إذ اللازم مستغن عن السبب الجديد ويستحيل رفعه وليس جزءاً .

وان شئت قلت : ان اللازم من تقدم الجزء في الوجود الذهني والخارجي أمران : (الأول) استغناؤه عن الوسط في التصديق ـ وهذا لازم تقدمه في الذهن ـ فلا يتوقف جزم العقل بثبوت الجزء للمهية الى برهان . (الثاني) استغناؤه عن الواسطة في الثبوت ـ وهذا لازم تقدمه في الخارج ـ فلا يتوقف حصول الجدار للبيت الى سبب جديد .

(مسألة) (ولا بد من حاجة ما لبعض الأجزاء الى البعض) فانه لو استغنى الأجزاء بعضها عن بعض لم يتألف المركب وكان من قبيل الحجر الموضوع بجنب الإنسان ، وحينئذ فاما أن يحتاج الجزء الصوري الى المادي دون العكس كاحتياج هيئة السكنجبين الى السكر والخل دون العكس ، ولذا لاتتحقق الهيئة بدونهما ويتحققان بدونها . وقد يكون الإحتياج من الجانبين (و) لكن (لا يمكن شمولها) أي شمول الحاجة (باعتبار واحد) وإلا لزم الدور . مثلا : المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والمادة محتاجة في تشخصها الى المادة ـ فتأمل .

(مسألة) (وهي) أي أجزاء المهية (قد تتميز) بعضها عن بعض (في الخارج) كامتياز النفس عن البدن (وقد تتميز في الذهن) كامتياز الجنس عن الفصل .

(مسألة) في بيان النسبة بين الأجزاء (واذا اعتبر عروض العموم

ومضايفه فقد تتباين وقد تتداخل وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة فيعرض لها الجنسية والفصلية وجعلاهما واحـد

ومضايفـه) وهو الخصوص للأجزاء وعدمهما (فقد تتباين) الأجزاء بعضها عن بعض كتباين السكر والخل للذين هما جزءا السكنجبين (وقد تداخـــل) أى بينهما تصادق اما بالعموم المطلق كالجنس والفصل ، واما بالعموم من وجه كالحيوان والأبيض . واما كون الجزئين متساويين فالظاهر عدم امكانه لامتناع تركب المهية من أمرين متساويين . فتحصل لن ثلاثا من النسب الأربعة تتحقق بين الأجزاء.

(مسألة) فى الأجزاء المتداخلة (وقد تؤخذ) الأجزاء المتداخلة (مواد) حقيقية بمعنى أخذها بشرط لا بأن يلاحظ الحيوان مثلا بشرط الوحدة : أى الخلو عن كل شيء ، ومثله لايحمل على الإنسان إذ الجزء بلحاظ استقلاله ليس جزءاً ومحمولا ، (وقد تؤخذ) لابنحو ـ بشرط لا ـ بل بما هو هو مع قطع النظر عن التجرد وعدمه فتكون حينئذ (محمولة) . وان شئت قلت : ان الجزء يلاحظ على ثلاثة انحاء : (الأول) بشرط الجزء الآخر وهذا عين المركب . (الثانى) بشرط عدم الجزء الآخر . (الثالث) لا بشرط وهذا هو الذى يحمل . وفى المقام كلام طويل أضربنا عنه صفحا (فيعرض لها) أى للأجزاء المحمولة ـ لاالأجزاء بما هى مواد ـ (الجنسية والفصلية) فان الجزء ان كان تمام المشترك بين المهية وبين سائر الأنواع الأخر كالحيوان الذى هو تمام مشترك بين الإنسان والفرس والبقر ونحوها ، فهو الجنس ـ وان كان مختصا بالمهية مميزاً لها عما عداها فهو الفصل كالناطق فى المثال . ثم ان كلا من الجنس والفصل اما قريب واما بعيد كما ذكر فى المنطق .

(مسألة) (وجعلاهما واحـد) يعنى ان الجنس والفصل مجعولان

والجنس منها كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة ، وما لا جنس له فلا فصل له ، وكل فصل تام فهو واحد

بجعل واحد ، فان الجاعل لم يجعل حيوانا مطلقا ثم يميزه ويفصله بالناطق بجعل واحد ، ولذا جعلناهما جزئين ذهنيين لا خارجيين .

(مسألة) (و) اذا نسبنا الجنس والفصل الى المادة والصورة رأينا (الجنس منهما كالمادة) فكما ان الشيء المركب حاصل معها بالقوة كذلك المركب حاصل مع الجنس بالقوة (وهو معلول) بمعنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهما متردداً بين أشياء كثيرة ، غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها (والفصل كالصورة) فكما ان الشيء المركب حاصل مع الصورة بالفعل فكذلك المركب حاصل مع الفصل بالفعل (وهو علة) إذ بانضمام الفصل الى الجنس المبهم يتعين ويزول عنه الابهام والتردد ، ويقبل الانطباق على تمام حقيقة خارجية ، فالعلية والمعلولية إنما هو في الإمتياز والتعين ، لا في الوجود الذهني والخارجي .

(مسألة) (وما لا جنس له فلا فصل له) إذ الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس - كما تقدم - فاذا لم يكن للشيء جنس لم يكن له مميز فلا فصل له . والقول بأنه يمكن أن يتركب الشيء من فصلين كل واحد منهما يميزه عن سائر الموجودات باطل ، إذ كل شيء فهو متميز عن سائر الموجودات بهويته فكل شيء بنفسه متميز ولا يحتاج الى مميز - فتأمل .

(مسألة) في وحدة الجنس والفصل القريبين (وكل فصل تام) قريب (فهو واحد) إذ لو تعدد فان حصل الامتياز بأحدهما دون الآخر ، لم يكن الثاني فصلا ، وان حصل الامتياز بهما معاً ، كان المجموع فصلا واحداً لا فصلين ، وان حصل الامتياز بكل واحد منفرداً لزم الخلف ، إذ حصول

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة . ولا تركيب عقلي الا منهما ، ويجب تناهيهما

الامتياز بهذا موجب للاستغناء عن الآخر ، وحصول الامتياز بالآخر موجب للاستغناء عن هذا ، فيستغنى عنهما معاً ، فلا يكون أحدهما فصلا ، هذا خلف . وهذا مثلما استدلوا فى بيان عدم امكان استناد معلول الى علتين . هذا كله فى الفصل القريب ، اما الأعم منه ومن البعيد فيمكن تعددها كما لايخفى (ولايمكن وجود جنسين فى مرتبة واحدة لمهية واحدة) إذ الجنس هو تمام المشترك ، اما للنوع كالحيوان بالنسبة الى الإنسان ، واما لجنس النوع كالجسم النامى بالنسبة الى الحيوان ، وعلى كل تقدير فتمام المشترك ليس وراؤه شىء مشترك أصلا ، فكيف بتمام مشترك آخر - مثلا - الحيوان الذى هو تمام مشترك للانسان والفرس ، ليس وراؤه شىء يشترك فيه الإنسان والفرس وإلا لزم الخلف ، فكيف بتمام مشترك ثان . نعم يمكن أن يكون للشىء أجناس بعضها فوق بعض كالحيوان ، والجسم النامى ، والمطلق ، والجوهر ، للانسان .

(مسألة) (ولا تركيب عقلى إلا منهما) أى من الجنس والفصل ، وذلك لأن الجزء غير الخارجى ، اما أعم ، واما مساو ، والأول : هو الجنس والثانى : هو الفصل . واحترز بقوله : « عقلى » عن التركيب الخارجى كتركيب البيت من الجدار والسقف ، والعشرة من الآحاد ، ونحوهما . ولا يخفى انه كما لاتركيب عقلى إلا منهما كذلك لاتركيب خارجى إلا من غيرهما .

(مسألة) فى وجوب تناهى الأجناس والفصول (ويجب تناهيهما) لما دل على ان غير المتناهى مطلقا محال ، خصوصا فى المقام إذ عدم تناهى الأجناس والفصول موجب لعدم الأنواع والضرورة قاضية ببطلانه - هذا فى

وقد يكون منهما عقلي ، وطبيعي ، ومنطقي ، كجنسهما ، ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات . ومن الجنس ماهو مفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته

الأجناس والفصول المترتبة - اما تناهي غير المترتبة ، فلما دل على تناهي الحوادث

(مسألة) (وقد يكون منهما) أى من الجنس والفصل (عقلى ، وطبيعى ، ومنطق) ، فلو قلت : « الحيوان جنس » كان الموضوع فقط جنسا طبيعيا ، والمحمول فقط - مع قطع النظر عن الموضوع - جنسا منطقيا ، والمجموع جنسا عقليا ، وكذلك لو قلت : « الناطق فصل » فالموضوع فصل طبيعى ، والمحمول منطق ، والمجموع عقل (كجنسهما) يعنى ان كل واحد من هذين ينقسمان الى الثلاثة المذكورة كما ان جنسهما - أى الكلى الصادق على الجنس والفصل صدق الجنس على فرديه - قد انقسم الى هذه الثلاثة ، بل قد تقرر فى المنطق انقسام كل من النوع والخاصة والعرض العام الى هذه الثلاثة قال فى التهذيب : مفهوم الكلى يسمى كليا منطقيا ومعروضه طبيعيا والمجموع عقليا ، وكذا الأنواع الخمس - انتهى .

(مسألة) (ومنهما) أى من الجنس والفصل (عوال وسوافل ومتوسطات) فالجوهر جنس عال ، والحيوان جنس سافل ، والجسم النامى والجسم المطلق أجناس متوسطة ، وكذلك الفصل ، بل وكذا النوع والخاصة والعرض العام

(مسألة) الجنس على أربعة أقسام : (الأول) الجنس الذى فوقه فقط جنس كالحيوان . (الثانى) الجنس الذى تحته فقط جنس كالجوهر . (الثالث) الذى فوقه وتحته جنس كالجسم المطلق . (الرابع) ما أشار اليه بقوله : (ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس له فوقه ولا تحته) كالعقل

وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل . ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة الى الفصل ، واذا نسبنا الى ما يضافان اليه ـ أعني النوع ـ كان الجنس أعم والفصل مساوياً والتشخص من الأمور الاعتبارية

بشرط أن لايكون الجوهر جنسا له ، وأن يكون أفراده مختلفة الحقيقة فتأمل وهذه الأقسام الأربعة للنوع أيضا .

(مسألة) (وهما) أي الجنس والفصل (اضافيان) إذ الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه ، وكذلك الفصل ليس فصلا لكل شيء بل لنوعه ، مثلا : الحيوان والناطق جنس وفصل بالإضافة الى الإنسان وأما بالاضافة الى الحجر فهما مباين (وقد يجتمعان) في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد بل (مع التقابل) في المضاف اليه . مثلا : الحساس فصل للحيوان وجنس للسمع والبصر ، ففصليته بالاضافة الى شيء ، وجنسيته بالاضافة الى شيء آخر مقابل للشيء الأول .

(مسألة) في النسبة بين الجنس والفصل (ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة الى الفصل) فان الحيوان ـ مثلا ـ ليس جنسا للناطق وإلا لم يكن فصلا لاحتياجه الى مايفصله عن بقية أفراد الحيوان ، بل الجنس عرض عام للفصل والفصل عرض خاص له ـ بمعنى عروضه على بعض أفراده .

(مسألة) في نسبة الجنس والفصل الى النوع (واذا نسبنا) الجنس والفصل (الى ما يضافان اليه أعني النوع كان الجنس أعم) منه وإلا لم يكن جنسا له (والفصل مساويا) وإلا لم يكن فصلا له كما هو بديهي فالحيوان أعم من الانسان والناطق مساو له .

(مسألة) في التشخص (والتشخص من الأمور الاعتبارية) وهو

فاذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ،ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار . اما مابه التشخص فقد يكون نفس المهية فلا يتكثر

أمر غير المهية إذ المهية بما هى هى لايمتنع وقوع الشركة فيها ، والشخص منها نفس تصوره مانع عن الاشتراك . ثم ان التشخص ليس من الامور الخارجية وإلا لزم التسلسل إذ كل أمر خارجى فهو متشخص ، فيلزم أن يكون للتشخص تشخصا وهكذا الى مالا يتناهى ، فهو إذن من الامور الاعتبارية (فاذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه) أى فى التشخص ـ مثلا ـ تشخص زيد وتشخص عمرو وتشخص خالد مشاركات فى أصل التشخص (ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار) وهذا جواب سؤال مقدر ، حاصله ان التشخصات لما اشتركت فى أصل التشخص احتاج كل واحد منها الى فصل يشخصه من بين أفراد التشخصات ثم ننقل الكلام فى هذه التشخصات التى هى فصول للتشخصات الاولى فانها أيضا مشتركة فى أصل التشخص وتحتاج الى الفصول وهكذا حتى يتسلسل . والجواب ان التشخص من الامور الاعتبارية ـ ولا تسلسل فيها ـ لأنها تنقطع بانقطاع الاعتبار كما سبق ويأتى .

(مسألة) فى علة التشخص (اما ما به التشخص) أى علة التشخص (فقد يكون نفس المهية فلا يتكثر) أفرادها وذلك لأن المهية لا تخلو حينئذ من أن تكون علة التشخص واحد ، أو تشخصات كثيرة . (والثانى) باطل إذ الواحد لايصدر منه أمور متكثرة، وعلى الاول لايمكن وجود أفراد منها ، بل لا يوجد منها فى الخارج إلا شخص واحد لأن المهية علة لذلك

وقـد يستند الى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها ، ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله ، والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين

التشخص فلو وجدت المهية فى ضمن فردين فاما أن يتحدا فى التشخص وهو محال واما أن توجد فى الفرد الثانى بلا تشخص أو بتشخص مغاير للتشخص الأول وهما أيضا محالان ، للزومه انفكاك العلة عن المعلول ، مضافا الى أن الوجود ملازم للتشخص فلا يمكن وجود مهية بدون تشخص (وقديستند) تشخص الفرد (الى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها) بمعنى ان المادة محل للتشخصات المختلفة الحاصلة تلك التشخصات من الأعراض الخارجية كالكم والكيف والزمان والمكان والوضـــع والاضافة وغيرها .

(مسألة) (ولايحصل التشخص بانضمام كلى عقلى الى مثله) فاناجتماع ألف كلى ، لايقتضى أن لايمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين ، مثلا : لو قال العالم الزاهد السخى الشجاع الصدوق العادل ... الخ لم يذهب قابليـة الشركة كما لايخفى .

(مسألة) (والتميز يغاير التشخص) إذ التشخص إنمـا هو للشىء بملاحظة نفسه والتميز إنما يكون بالقياس الى المشارك ، فلو لم يكن فىالوجود إلا زيدكان متشخصا ولم يكن متميزاً ، ولو كان فى الذهن كليان متغايران فهما متمايزان ولا تشخص ، فبينهما عموم من وجه كما سيأتى . قال القوشجى فى بيان المغايرة بينهما : ولأنه لا يجوز أن يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لمـا عرفت من أن تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص (ويجوزامتياز كل من الشيئين

بالآخر والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته ، والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والشخص المندرج تحت غيره متميز ، والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام ، وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة

بالآخر) كما في الطائر الولود ـ انتهى . ثم أشار الى أن بين التميز والتشخص عموما من وجه بقوله : (والمتشخص قد لايعتبر مشاركته)كزيد اذا فرض عدم ملاحظة مشاركته لغيره ، فهنا تشخص ولا تميز (والكلى قد يكون اضافيا فيتميز) فان الكلى المندرج تحت كلى آخر كالإنسان المندرج تحت الحيوان ، متميز عن سائر الكليات المندرجة تحته وليس بمتشخص ، إذ الكلية تنافى التشخص ، فهنا تميز ولا تشخص (والشخص المندرج تحت غيره) كزيد المندرج تحت الإنسان (متميز) ومتشخص ، وهنا مورد الإجتماع .

(مسألة) فى مغايرة الوحدة للتشخص (والتشخص) الذى هو عبارة عن اكتناف المهية بالأمور الخارجية (يغاير الوحدة التى هى عبارة عن عدم الانقسام) فمفهومهما متغايران كما انهما متغايران صدقا إذ الكلى بما هو كلى يصدق عليه انه واحد ولا يصدق عليه انه متشخص . نعم كل متشخص يصدق عليه انه واحد فبينهما عموم مطلق .

(مسألة) فى مغايرة الوحدة للوجود (وهى) أى الوحدة (تغاير الوجود لصدقه) أى صدق الوجود (على الكثير من حيث هو كثير) لأن الموصوف بالكثرة إذا لوحظ من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود (بخلاف الوحدة) فان الموصوف بالكثرة بما هو كثير لا يصدق عليه انه واحد مع ان مفهومهما أيضا متغايران إذ مفهوم الوحدة عدم الإنقسام

وتساوقه ، ولا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عندالعقل والخيال يستويان فى كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام

ومفهوم الوجود هو الكون خارجا أو ذهنا ـ على فرض القول بالوجود الذهنى ـ (و) لكن الوحدة (تساوقه) أى تساوق الوجود وتلازمه فان كل ما صدق عليه الوحدة صدق عليه الوجود وبالعكس فان كلما صدق عليه الوجود صدق عليه الوحدة .

(مسألة) (ولا يمكن تعريفهما) أى تحديد الوحدة والكثرة (إلا باعتبار اللفظ) الذى هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ أوضح منه عند السامع كما هو شأن كل بديهى التصور .

(مسألة) (وهى) أى الوحدة (والكثرة عند العقل) المدرك للكليات (والخيال) المدرك للجزئيات (يستويان فى كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام) فالوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال وذلك لأن العقل لا يدرك إلا الكليات والخيال لا يدرك إلا الجزئيات كما سيأتى فالجزئيات تجتمع فى الخيال وينتزع العقل منها صورة واحدة كلية فالكثرة التى هى عارضة على الجزئيات أعرف عند الخيال ـ لأعرفية معروضها ـ والوحدة التى هى عارضة على الكليات أعرف عند العقل لأعرفية معروضها ، وإنما قال : أعرف لأن الوحدة مرتسمة فى ذات النفس والكثرة فى آلتها والمرتسم فى ذات الشيء أعرف من المرتسم فى آلته ـ هذا بالنسبة الى الوحدة ـ وكذا الكثرة مرتسمة فى ذات الخيال والوحدة مرتسمة فى ذيه أى النفس ـ والمرتسم فى الشيء أعرف من المرتسم فى ذيه .

(مسألة) فى ان الوحدة والكثرة ليستا من الأمور الخارجية

وليست الوحدة أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات وكذلك الكثرة وتقابلها لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما

(وليست الوحدة أمراً عينيا) خارجيا لما تقدم من لزوم التسلسل مضافا الى انه ليس فى الخارج شىء هو وحدة صرفة (بل هى من ثوانى المعقولات) التى تعرض فى الذهن ثانيا بعد عروض معروضه الذى هو أمر خارجى أولا (وكذلك الكثرة) من المعقولات الثانية لما تقدم من لزوم التسلسل لو كانت أمراً خارجيا .

(مسألة) فى التقابل بين الوحدة والكثرة (وتقابلهما) تقابل عرضى (لاضافة العلية والمعلولية) اليهما ، فان العلة تضاف وتنسب الى الوحدة إذ هى علة مقومة للكثرة ، كما ان المعلولية تضاف وتنسب الى الكثرة إذ هى معلولة ومتقومة بالوحدة فانه لولا الوحدات لما وجدت الكثرة ، وحيث ان العلية والمعلولية متضايفتان بالذات لمعروضهما أعنى الوحدة والكثرة متضايفتان بالعرض (و) كذلك بينهما نسبة (المكيالية والمكيلية) فان الوحدة مكيال للكثرة والكثرة مكيلة بها ، والمراد بالكيل هنا ان الوحدة تفنى الكثرة اذا حذفت منها مرة بعد اخرى (لا لتقابل جوهرى بينهما) إذ التقابل الجوهرى على أربعة أقسام : الأول ـ تقابل الضدين ، الثانى ـ تقابل المتضايفين ، الثالث ـ تقابل العدم والملكة ، الرابع ـ تقابل السلب والايجاب ، وليس بين الوحدة والكثرة أحدها إذ الضدان لا يتقوم أحدهما بالآخر ، والكثرة متقومة بالوحدة ، والمتضايفان مصاحبان ، والوحدة مقدمة على الكثرة ، والعدم والملكة والسلب والايجاب أحدهما عدمى ،

ثم معروضها قد يكون واحداً فله جهتان بالضرورة ، لجهة الوحدة ان لم تقدم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت

والوحدة والكثرة ثبوتيان ـ فتأمل .

(مسألة) فى أقسام الوحدة والكثرة (ثم معروضهما) أى معروض الوحدة والكثرة على اثنى عشر قسما بضميمة معروض الوحدة فقط ـ على ما ذكره هنا ـ لأنه (قد يكون واحداً) بمعنى ان الوحدة والكثرة كليهما عرضا على موضوع واحد فيصدق انه واحد وانه كثير (فله) أى لهذا المعروض (جهتان بالضرورة) فهو كثير باعتبار وواحد باعتبار آخر لامتناع أن يكون الشىء الواحد بجهة واحدة واحداً وكثيراً ، وذلك كالإنسان فانه واحد بالنظر الى ذاته كثير بالنظر الى أفراده (لجهة الوحدة ان لم تقدم جهة الكثرة) أى لم تكن ذاتية لها بمعنى ان جهة الوحدة لم تكن من ذاتيات جهة الكثرة (ولم تعرض) جهة الوحدة (لها) أى للكثرة بمعنى انها لم تكن خارجة محمولة على الكثرة . والحاصل انها لم تكن داخلة فى حقيقة الكثرة ولا خارجة محمولة عليها (فالوحدة عرضية) أى ان تسمية هذه الكثرة بالوحدة بالعرض والمجاز من قبيل وصف الشىء بوصف مايتعلق به ، وذلك كقولنا : نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة واحدة من حيث التدبير ، فان التدبير ـ وهو جهة الوحدة بين هاتين النسبتين ـ ليس مقوما ولا عارضا لها لأنه غير محمول عليهما إذ المدبر هو النفس والملك لانسبتاهما ـ كما فى القوشجى .

والحاصل ان قولنا : النسبتان واحدة من جهة التدبير ، مجاز وحقيقته أن يقال : النفس والملك واحد من التدبير ، فهو من قبيل أن يقال : نسبة زيد الى عمرو كنسبة بكر الى خالد فى انكليهما أب ، والحقيقة ان زيداً وبكراً أب لانسبتهما (وان عرضت) جهة الوحدة على جهة الكثرة بمعنى ان جهة

كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع واحد أو بالعكس ، وان قومت فوحدة جنسية أو نوعية أو فصلية . وقد يتغاير

الوحدة خارجة عن الكثرة ولكن محمولة عليها حقيقة ، وتسمى الواحد بالعرض - مقابل الواحد بالجوهر - (كانت) جهة الكثرة (موضوعات) كقولنا : « القطن ثلج » فانهما كثير من حيث الذات واحد من حيث انهما أبيض لجهة الكثرة موضوعات بالطبع وجهة الوحدة محمولة ، إذ طبع المطلب أن يقال الثلج أبيض لا الأبيض ثلج (أو محمولات) كقولنا : « الكاتب ضاحك » فانهما كثير من حيث الذات واحد من حيث انهما انسان ، لجهة الكثرة محمولات بالطبع وجهة الوحدة وهو الإنسان موضوع ، إذ طبع المطلب أن يقال : « الإنسان كاتب » لا « الكاتب انسان » . وقوله : (عارضة لموضوع واحد) صفة لقوله : أو محمولات ، وقوله : (أو بالعكس) أى معروضة لمحمول واحد ، صفة لقوله : موضوعات - على اللف والنشر المشوش .

(وان قومت) جهة الوحدة جهة الكثرة بأن كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة ، فان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الإنسان والبقر من حيث انهما حيوان (فوحدة جنسية أو) ان كانت جهة الوحدة نوعا لجهة الكثرة كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان فوحدة (نوعية أو) ان كانت جهة الوحدة فصلا لجهة الكثرة كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق فوحدة (فصلية) واما الوحدة بالنسبة الى الخاصة والعرض العام فقد دخلا تحت قوله : وان عرضت .. الخ كما لا يخفى .

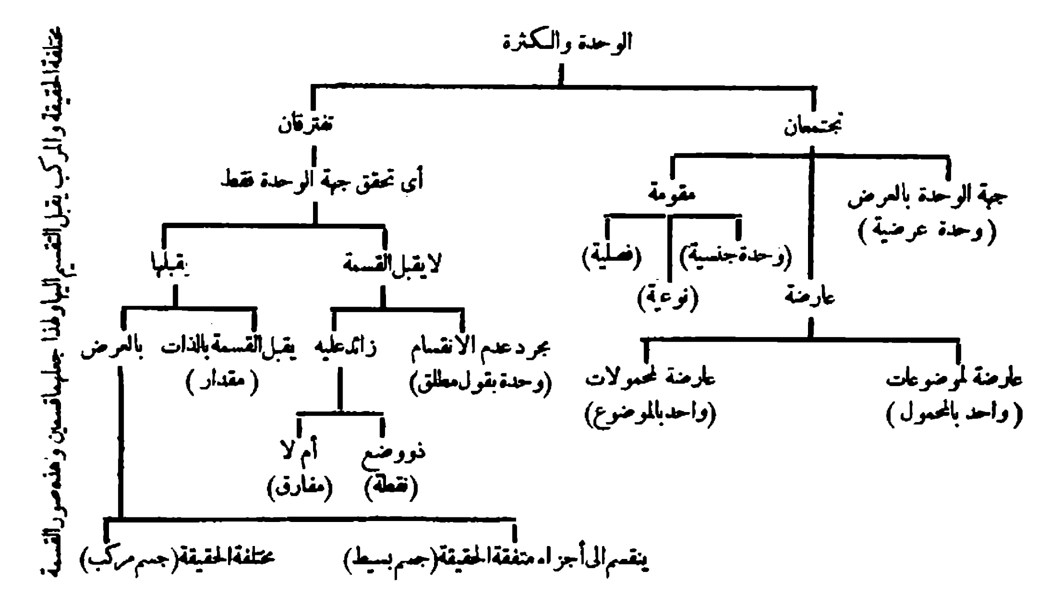
(وقد يتغاير) معروضاهما لكن التغاير إنما هو بالنسبة الى الوحدة بمعنى امكان تصور الوحدة مجردة دون الكثرة مجردة لأن كل كثرة فهو

فموضوع مجرد عدم الانقسام لاغير وحدة شخصية بقول مطلق وإلا فنقطة إن كان لها مفهوم زائد ذو وضع أو مفارق ان لم يكن ذا وضع فهذا ان لم يقبل القسمة وإلا فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب

واحد من جهة ما كما لا يخفى (فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير) أى مالا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام (وحدة شخصية) فالوحدة نفسها ليس لها مفهوم إلا عدم الانقسام ، وهذه تسمى وحدة (بقول مطلق) بمعنى انها لاتضاف إلى شيء أصلا بخلاف مايأتى فيقال : « وحدة النقطة ووحدة المجرد » وهكذا (وإلا) يكن كذلك (فنقطة ان كان لها مفهوم زائد) على مفهوم عدم الانقسام (ذو وضع) صفة مفهوم (أو مفارق) عطف على فنقطة ، والمراد بالمفارق العقل والنفس لأنهما ـ بزعم الحكماء ـ مجردان (ان لم يكن ذا وضع) إذ ليس للمجرد وضع .

(فهذا) كله (ان لم يقبل القسمة) . والحاصل ان مورد تحقق الوحدة بدون الكثرة على قسمين : الأول مالا يقبل القسمة ، الثانى ما يقبل القسمة . اما مالا يقبل القسمة فهو على قسمين : الاول أن لا يكون لها مفهوم سوى مجرد عدم الانقسام وهى الوحدة بقول مطلق ، الثانى أن يكون لها مفهوم زائد . وهو على قسمين : الأول أن يكون ذا وضع وهو النقطة ، الثانى أن لايكون ذا وضع وهو المفارق أى المجرد كالعقل والنفس . (وإلا) يكن كذلك بأن قبل القسمة وهو الثانى من قسمى تحقق الوحدة بدون الكثرة (فهو مقدار) ان قبل القسمة بالذات (أو جسم بسيط) ان قبل القسمة بالغير ـ إذ الجسم يقبل القسمة بالعرض أى باعتبار عروض المقدار عليه (أو) جسم (مركب) والفرق بينهما ان البسيط لايقبل القسمة الى أجزاء

مختلفة الحقيقة والمركب يقبل التقسيم اليها ولهذا جعلهما قسمين وهذه صور القسمة



وبعض هذه أولى من بعض بالوحدة ، والهو هو على هذا النحو .
والوحدة فى الوصف العرضي والذاتي يتغاير أسماؤها بتغاير المضاف اليه

ولا يذهب عليك ان آية الله العلامة الحلي (قدس سره) قسم الوحدة العارضة الى ثلاثة أقسام فتكون الاقسام ثلاثة عشر لكن الظاهر وفاقا لظاهر المتن والقوشجي انها قسمان فتكون الأقسام اثنى عشر والله تعالى العالم .

(مسألة) فى ان الوحدة مقولة بالتشكيك (وبعض هذه) الأقسام (أولى من بعض بالوحدة) فالواحد بالشخص أولى باسم الوحدة من الواحد بالنوع وكذا الواحد بالنوع من الواحد بالجنس وهكذا الوحدة بقول مطلق أولى باسم الوحدة من غيرها .

(مسألة) (والهو هو) والمراد به الحمل الإيجابي (على هذا النحو) والمراد به على ما فسره فى الكشف ان الأقسام الستة للوحدة المجتمعة مع الكثرة آتية فى الهو هو إذ للحمل جهة اتحاد وجهة تعدد وجهة الاتحاد اما بالعرض أوعارضة أوحقيقية . وقال القوشجي : ان المراد به كما ان بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة كذلك بعض أفراد الحمل أولى من البعض بالحلية

(مسألة) فى اختلاف أسماء الوحدة باختلاف المضاف اليه (والوحدة فى الوصف العرضي والذاتي يتغاير أسماؤها بتغاير المضاف اليه) فان كان الشيئان واحداً من حيث الكيف كالبياضين سمي مشابهة ، وان كان فى الكم كالذراعين سمي مساواة ، وان كان فى الإضافة كالأبوين سمي مناسبة ، وان كان فى الخاصة كالكاتبين بالفعل سمي مشاكلة ، وان كان فى اتحاد الأطراف كوحدة الإنسان والناطق من حيث الأفراد سمي مطابقة ، وان كان فى اتحاد وضع الأجزاء كالخطين الموازين سمي موازاة ، وان كان فى الجنس كالإنسان والفرس سمي مجانسة ، وان كان فى النوع كزيد وعمرو سمي مماثلة ، والباقي ليس لها أسماء خاصة

والاتحاد محال ، فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف .

والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير ، واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد

(مسألة) (والإتحاد) بين الشيئين (محال) إذ بعد الإتحاد ان بقيا كما كانا فهما اثنان فلا اتحاد ، وان عدما فلا شيء حتى يقال له اتحاد أم غيره وان عدم أحدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم مع الموجود (فالهو هو) أى الحمل الإيجابى لا يراد به اتحاد الإثنين بل (يستدعى جهتى تغاير واتحادعلى ماسلف) فقولنا : « الإنسان ناطق » له جهة اتحاد مصداقى وتغاير مفهومى ، إذ لو لم يكن هناك اتحاد أصلا كالإنسان والحجر كان حكما بوحدة الاثنين وهو باطل ، ولو لم يكن تغاير أصلا كالإنسان انسان كان الحمل لغواً وبلافائدة إذ هو حمل للشيء على نفسه .

(مسألة) (والوحدة) على زعم جماعة ليست بعدد لعدم وجود خواصه فيه من الجذر والكسر وكونه نصف مجموع حاشيته وتحصيل عدد جديد من الضرب فيه والتقسيم عليه وغير ذلك ، وفيه تأمل ظاهر . وكيف كان فهى (مبدأ العدد المتقوم بها لا غير) فالعشرة مركبة من عشر مرات واحد ، والستة من ست مرات واحد وهكذا ، وليست العشرة مركبة من خمسة وخمسة ، أو ستة وأربعة وهكذا . وذلك لأنه غير منساق الى الذهن أولا ، ومستلزم للدور اللغوى أى تحليل الخمسة الى خمس مرات واحدوهكذا ثانيا ، والبحث اعتبارى لا عقلى .

(مسألة) فى مراتب العدد (واذا أضيف اليها) أى الى الوحدة (مثلها) أى وحدة أخرى (حصلت الاثنينية وهى نوع من العدد) لأن

ثم يحصل أنواع لايتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي أنواع العدد وكل واحد منها أمر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه

له مزايا خاصة كاشتماله على الكسر وحصول الجذور من ضربه فى نفسه الى غير ذلك (ثم يحصل أنواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد) فلو زيد على الاثنين واحد صار ثلاثة ، ثم على الثلاثة واحد صار أربعة وهكذا . وهذه الأنواع (مختلفة الحقائق) لأن بعضها ذو جذر وكسر كالأربعة ، وبعضها بلا جذر وكسر كالأحد عشر ، وبعضها ذو جذر لا كسر كالمائة والواحد والعشرين ، وبعضها بالعكس كالاثنين الى غير ذلك من الخواص واللوازم وهذه المراتب (هى أنواع العدد) ولا يعقل وجود جميعها فى الخارج لأنها غير متناهية ووجوده محال ولا فى الذهن لانقطاعها بانقطاع الذهن .

(مسألة) فى ان أنواع العدد أمور اعتبارية ليست بثابتة فى الأعيان (وكل واحد منها) أى من أنواع العدد (أمر اعتبارى يحكم به) أى بذلك النوع من العدد (العقل على الحقائق) الخارجية أو الإعتبارية (اذا انضم بعضها الى بعض فى العقل انضماما بحسبه) أى بحسب ذلك النوع . مثلا : اذا انضم فرد من الإنسان الى فرد آخر انضماما فى العقل ـ إذ الانضمام فى الخارج غير معتبر ولذا قد انضم زيداً الى عمرو فنقول انهما اثنان وان كان بينهما فى الخارج غاية البعد وكان بين زيد وبين بكر غاية القرب ـ حصل هذا النوع من العدد وهو الاثنان . وإنما قال : « انضماما بحسبه » إذ قد ينضم ولكن لا بالنظر الى العدد بل بالنظر الى أمر اعتبارى آخر . وإنما حكم بكونها من الأمور الإعتبارية إذ ليس فى الخارج عدد موجود مقابل المعروض وإلا

والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار ، وقد يعرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل ، وتضاف الى موضوعها

لزم التسلسل .

(مسألة) (والوحدة قد تعرض لذاتها) فيقال وحدة واحدة (و) قد تعرض ل (مقابلها) أى الكثرة فيقال كثرة واحدة ، كما يقال عشرة واحدة . (و) ان قلت : اذا عرضت الوحدة على ذاتها أو على الكثرة لزم التسلسل لأنه كما يكون للوحدة المعروضة وحدة كذلك تكون للوحدة العارضة وحدة وهكذا . قلت : لما كانت الوحدة من الأمور الإعتبارية (تنقطع بانقطاع الإعتبار) فلا يتسلسل .

(مسألة) فى امتياز الوحدات بعضها عن بعض (وقد يعرض لها) أى للوحدة (شركة) فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو فى مطلق الوحدة كما ان بياض زيد يشارك بياض عمرو فى البياضية المطلقة (فتخصص) أى تميز وحدة عمرو عن وحدة زيد (بالمشهوري) أى بمضاف اليه الوحدة فوحدة زيد تمتاز عن وحدة عمرو باضافة الأولى الى زيد والثانية الى عمرو ، وزيد وعمرو مضافان مشهوريان والمضاف الحقيقى هو نفس الاضافة كما ان الأبيض الحقيقى هو نفس البياض . وسيأتى البحث عن ذلك ان شاء الله تعالى (وكذا المقابل) للوحدة أى الكثرة فان كثرة هذا الجند مشاركة لكثرة ذاك الجند فى أصل الكثرة ، وامتياز الأولى عن الثانية باضافة الأولى الى هذا الجند والثانية الى ذاك الجند .

(مسألة) (وتضاف) الوحدة (الى موضوعها) الذي أضيفت

باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل ، ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل

الوحدة اليها (باعتبارين) : أحدهما من حيث انها مضافة اليه ، وثانيهما من حيث انها حالة فيه (و) تضاف الوحدة (الى مقابلها) أى الكثرة (بثالث) أى باعتبار ثالث وهو اعتبار المقابلة بينهما ، فتحقق للوحدة اضافات ثلاثة اثنتان بالنظر الى موضوعها وواحدة بالنظر الى الكثرة ، فوحدة زيد مثلا (١) مضافة الى زيد و (٢) حالة فيه و (٣) مقابلة للكثرة (وكذا المقابل) أى ان الكثرة لها اضافات ثلاثة اثنتان بالنظر الى موضوعها وواحدة بالنظر الى الوحدة .

(مسألة) فى البحث عن التقابل (ويعرض له) أى لمقابل الوحدة وهو الكثرة (مايستحيل عروضه لها) أى للوحدة (من التقابل) بيان ما ، وذلك لأن التقابل إنما يعرض للكثير ولا يعرض للواحد فان الواحد لا تعدد فيه حتى يكون فيه التقابل .

ثم ان معرفة التقابل تتضح بنقل ما ذكره القوشجى بما لفظه : قال الحكماء : الاثنان ان كانا متشاركين فى تمام المهية فهما متماثلان وإلا فتخالفان ، والمتخالفان اما متقابلان أو غير متقابلين ، والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما . ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين، ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا أمكن اجتماعهما فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى . واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لأن الاجتماع لايكون إلا فى زمان واحد إلا انه قد

المتنوع الى أنواعه الأربعة أعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد ، والعـــــدم والملكة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما ، وتقابل الضدين وهما وجوديان ، ويتماكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية ، وتقابل التضايف

يقال - ولو على سبيل المجاز - اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين ، فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع - انتهى .

ثم وصف المصنف (ره) قوله : « التقابل » بقوله : (المتنوع الى أنواعه الأربعة أعنى تقابل السلب والإيجاب وهو راجع الى القول والعقد ، والعدم والملكة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما ، وتقابل الضدين وهما وجوديان ، ويتعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهورية ، وتقابل التضايف) والمشهور فى تقسيم المتقابلين الى هذه الأقسام الاربعة ان المتقابلين اما وجوديان أو لا ، والأول على نوعين: نوع يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان كالأبوة والبنوة فان تعقل أحدهما يتوقف على تعقل الآخر ، ونوع لايتوقف تصور أحدهما على تصور الآخر فهما المتضادان ، ثم المتضادان ان اعتبر غاية الخلاف والبعد بينهما كالسواد والبياض سميا بالحقيقيين وان لم يعتبر غاية الخلاف كالسواد والحمرة سميا بالمشهورين - ومن المعلوم ان المشهورى أعم من الحقيقى - وعلى الثانى فلا بد أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا - إذ لاتقابل بين أمرين عدميين - وهذا على قسمين قسم يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة . ثم ان ذلك المحل الذى لا ملكة فيه فعلا اما أن يعتبر قبوله للملكة بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالأمر العدمى كالالتحاء والكوسجية ، فانها عدم اللحية عن من

ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض

شأنه فى ذلك الوقت أن يكون ملتحيا ولذا لا يقال للصبي والمرأة كوسج ، ويسمى العدم والملكة حينئذ بالمشهورين ، واما أن لايعتبر قبوله للملكة بحسب شخصه بل بحسب نوعه أو جنسه كعدم اللحية للمرأة أو الحمار فان نوع المرأة وجنس الحمار قابل للحية ، ويسمى حينئذ بالحقيقيين ـ ومن المعلوم ان الحقيق أعم من المشهورى ـ وقسم لا يعتبر فى العدمى محل قابل فهما السلب وايجاب فان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كزيد ولا زيد وإلا فركب كزيد فرس وزيد ليس بفرس ، وبهذا تبين ان المتقابلين بالعدم والملكة يمتازان عن المتقابلين بالسلب والإيجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل فان كان هناك نسبة اليه كان عدما وملكة وإلا كان سلبا وايجابا ، وهـذا معنى قوله : وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما . ومعنى قوله : « ويتعاكس » الخ ان المشهورى من المتضادين أعم من الحقيق بعكس العدم والملكة فالحقيق أعم من المشهورى .

(مسألة) فى ان التضايف أعم من التقابل وأخص منه باعتبارين (ويندرج تحته) أى تحت التضايف (الجنس) فاعل يندرج والمراد بالجنس : التقابل ، لأنه جنس للتضايف وغيره (باعتبار عارض) فان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من أفراد التضايف إذ لا يتصور أحد الشيئين مقابلا للآخر إلا عند تصور الآخر مقابلا له ، كما لا يتصور الابوة إلا عند تصور البنوة ، واما من حيث المصداق فالتضايف أخص إذ هو مختص بمثل الاب والإبن ونحوهما ، والتقابل يشمل الابيض والاسود والعمى والبصر وغيرهما . والحاصل ان التضايف أعم مفهوما والتقابل أعم مصداقا ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر اندراج أفراد ذلك المفهوم أيضا تحته .

ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدها فيه السلب ، ويقال للاول تناقض

ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية . هـــذا في القضايا الشخصية اما

المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف

(مسألة) فى ان التقابل كلى مشكك (ومقوليته) أى التقابل (عليها) أى على أفراده الأربعة (بالتشكيك) لا بالتواطى (وأشدها) أى أشد الأقسام الأربعة (فيه) أى فى التقابل (السلب) والايجاب فزيد مثلا مضائف لابنه عمرو ، وضد لخالد ، وايجاب لـ « لازيد » ومن المعلوم ان « لازيد » يشمل خالد وغيره فهو أشد من خالد فى التقابل مع زيد ، وكذلك من المضائف إذ المضائف أحد أفراد السلب ، وكذلك من عدم الملكة ـ لو فرض ـ إذ عدم الملكة عبارة عن عدم شىء عن محل قابل ، والسلب عدم مطلق يشمل المحل القابل وغيره .

(مسألة) فى التناقض (ويقال للأول) أى التقابـــل بين السلب والايجاب (تناقض) سواء كان بين المفردات كزيد ولا زيد أم بين الجمل كزيد قائم وزيد ليس بقائم (ويتحقق) التناقض (فى القضايا بشـرائط ثمانية) ذكرها المنطقيون وغيرهم جمعها الشاعر بقوله :

در تناقض هشت وحدت شرط دان   وحدت موضوع ومحمول ومكان
وحدت شرط واضافه جزء وكل   قوه وفعل است در آخر زمان

ووضوح ذلك يستغنى عن البيان .

(هذا فى القضايا الشخصية) التى كانت موضوعاتها شخصا كزيد ونحوه (اما المحصورة) التى هى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية (فيشترط) فيها شرط (تاسع وهو الاختلاف)

فيها في الكم فان الكليتين كاذبتان والجزئتين صادقتان . وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف في الجهة أيضاً بحيث لايمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت

بين القضيتين (فيها) الى فى المحصورة (فى الكم) أى الكلية والجزئيةفالموجبة الكلية نقيض للسالبة الجزئية وبالعكس والموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية (فان الكليتينكاذبتان) نحو «كل حيوان انسان» و« لاشيء من الحيوان بانسان» (والجزئيتين صادقتان) نحو « بعض الحيوان انسان » و « بعض الحيوان ليس بانسان » وحيث ان القضايا التي تبتنى عليهاالمسائل العقلية ، يلزم أن تكون مطردة لم يعتبروا الكليتين وان خالفتا صدقا وكذبا نحو «كل انسان حيوان» و « لا شيء من الانسان بحيوان » وكذلك الجزئيتين نحو « بعض الانسان حيوان » و «بعض الانسان ليس بحيوان» نعم فى المورد الذى اجتمعت الشرائط المعتبرة فى ابتناء المسألة لامحيص عن الالتزام به حتى للحكيم كما لايخفى ـ فتأمل .

(وفى الموجهات) التى هى عبارة عن القضية المبين فيها كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق وغيرها ، يشترط شرط (عاشر وهو الاختلاف فى الجهة أيضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا) بأن يكون بين القضيتين الحقيقية لأنه قد يصدقان مع الاتفاق فى الجهة نحو «كل انسان كاتب بالامكان العام» و « بعض الانسان ليس بكاتب بالامكان العام » ، وقد يكذبان نحو « بعض الانسان كاتب بالضرورة » و « لا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة » . وتفصيل نقائض القضايا موكول الى المنطق

(مسألة) فى العدول والتحصيل (واذا قيد العدم بالملكة) ثم جعل محمولا (فى القضايا) كما لو قال : « زيد لا بصير » (سميت) القضية

معدولة ، وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا لا مكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاها ، وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه وقد لا يستلزم شيئا منها عند

(معدولة) ، وإنما سميت معدولة لأن حرف السلب الذى كان من شأنه سلب النسبة عدل عن موضوع له الأصلى وسلب المحمول . ثم لا يخفى ان هذا قسم من المعدولة وإلا فالمعدولة أعم من معدولة الموضوع ومعدولة المحمول ، وكذا أعم مما كان المحل مستعداً للملكة كالمثال أم غير مستعد له نحو « الجبل لا متحرك » . ثم ان مقابل المعدولة المحصلة وهى التى لم يقلب موضوعها أو محمولها وان كانت سالبة فنحو « زيد ليس بقائم » سالبة محصلة كما ان « لاحى لاعالم » موجبة معدولة (وهى) أى المعدولة (تقابل) القضية (الوجودية) أى الموجبة المحصلة (صدقا) فلا يجتمعان فى الصدق لاستحالة اجتماع « زيد قائم » و« لاقائم » (لا كذبا) فيمكن ارتفاعهما (لامكان عدم الموضوع) فانه لو لم يكن زيد موجوداً لم يصدق عليه « قائم » ولا « لاقائم » لأنه ليس بشىء حتى يحمل عليه أحدهما (فيصدق) حين عدم الموضوع (مقابلاها) أى مقابل « زيد قائم » و « زيد لا قائم » وهما « زيد ليس بكاتب » و « زيد ليس بلا كاتب » . ولا يتوهم ان « زيد ليس بلا كاتب » موجبة لأن النفى فى النفى اثبات لأن السلب من باب عدم الموضوع يعنى انه ليس بشىء حتى يحمل عليه لا كاتب

(مسألة) فى حكم من أحكام التضاد (وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه) كالقار المستلزم للسواد فلا يقبل البياض الذى هو ضد السواد (أو لا بعينه) كالجسم المستلزم للحركة أو السكون (وقد لا يستلزم شيئا منهما) فيمكن اتصافه بأحدهما ويمكن عدم اتصافه بشىء منهما ، وذلك (عند

الخلو والاتصاف بالوسط . ولا يعقل للواحد ضدان . وهو منفي عن الأجناس ومشروطة في الأنواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحد .

الخلو) منهما كالشفاف الخالى عن السواد والبياض (و) عند (الاتصاف بالوسط) كما لو كان لون الجسم بين السواد والبياض .

(مسألة) (ولا يعقل للواحد ضدان) قال القوشجى : لأن الاضداد وان تكثرت لايتصور غاية الخلاف إلا بين اثنين منها ـ انتهى . نعم يتصور أن يكون للواحد ضدان من جهتين كالأبيض الحار فانه ضد للبارد وللأسود

(مسألة) (وهو) أى التضاد (منفى عن الاجناس) فلا تضاد بين الأجناس والدليل عليه الاستقراء ـ كذا قيل وفيه نظر . (ومشروطة في الأنواع باتحاد الجنس) بأن يكون المتضادان نوعين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب .

(و) ان قلت : ان الضدين مشتملان على جنس وفصل ، والجنس لايقع فيه التضاد لأنه واحد فيهما ، والفصل لايقع به التضاد لأنهمالايندرجان تحت جنس واحد ، إذ لو كان الفصلان مندرجين تحت جنس واحد لم يفصل أحد النوعين عن الآخر ـ لاشتراكهما فى الجنس والفصل ـ فلا تضاد بين النوعين المندرجين تحت جنس قريب أيضا وذلك موجب لارتفاع التضاد من أصله . قلت : (جعل الجنس والفصل واحد) فالفصل والجنس واحد فى الأعيان وليس كل منهما منفرداً إلا أمراً اعتباريا ذهنيا ، فالتضاد بالحقيقة عارض للأنواع المحصلة فى الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار .

﴿ (الفصل الثالث في العلة والمعلول) وكل شيء يصدر عنه أمر اما بالاستقلال أو بالانضمام فانه علة لذلك الأمر ومعلول له ، وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول

(الفصل الثالث في العلة والمعلول) وفيه مسائل :

(مسألة) في تعريف العلة والمعلول وأقسام العلة (وكل شيء يصدر عنه أمر اما بالاستقلال) كصدور الاحراق عن النار باستقلالها (أو بالانضمام) كصدور قطع الصفراء عن السكر بانضمام الخل ، (فانه) أي الصدور عنه (علة لذلك الأمر و) ذلك الأمر (معلول له) وتسمى العلة في القسم الأول تامة ، وفي القسم الثاني ناقصة . ولا يخفى ان هذا تعريف العلة الفاعلية ولذا كان قوله : (وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية) من قبيل الاستخدام . وكيف كان فالعلة وهي مايحتاج اليه أمر في وجوده على قسمين : (الأول) أن يكون جزءاً من المعلول ، فان كان يحصل به الشيء بالفعل سمي صورة كصورة السرير ، وان كان يحصل به الشيء بالقوة سمي مادة كأعواد السرير . (الثاني) أن يكون خارجا عن المعلول ، فان كان مؤثراً فيه سمي فاعلا كالنجار الفاعل للسرير ، وان كان يقف التأثير عليه سمي غاية كالجلوس المقصود من صنع السرير .

(مسألة) في أحكام الفاعل (فالفاعل مبدأ التأثير) فان الأثر يصدر منه لامن الغاية والمادة والصورة (وعند وجوده بجميع جهات التأثير) أي مستجمعا للشرائط (يجب وجود المعلول) والا فان لم يوجد المعلول حين وجود العلة التامة فاما أن لايوجد أصلا فهو خلف لأن المفروض انه علة ،

ولا يجب مقارنة العدم ، ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعد ، ومع وحدته يتحد المعلول

واما أن يوجد فى وقت آخر وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح إذ وجود المعلول فى ذلك الزمان دون ماقبله وما بعده لاأولوية له لفرض استجماع العلة للشرائط قبله وبعده .

(مسألة) (ولا يجب مقارنة العدم) أى لايجب أن تكون العلة التامة مقارنة لعدم المعلول ، لما تقدم من ان الفاعل بالجبر يقترن به المعلول فلا تسبق العلة معلولها فيستند القديم الى المؤثر الموجب ، وكأنه إلزام على من جمع بين القول بأن علة العالم موجبة وبين القول بوجوب مقارنة العلة لعدم المعلول . وعلى كل حال فالكلام فى العلة الموجبة واما المختارة فيجب فيها مقارنة العدم كما لا يخفى .

(مسألة) (ولا يجوز بقاء المعلول) بدون العلة ، إذ علة الحاجة هى الإمكان والمعلول بعد الوجود ممكن فيحتاج الى العلة .

(وان) قلت : فانا نرى ان البناء يموت والبناء باق فكيف تبقى المعلول مع ذهاب العلة ؟ قلت : البناء معد وإنما المفيض للصورة هو الله سبحانه و (جاز) بقاء المعلول مع ذهاب العلة (فى المعد) بمعنى أن تبقى الصورة المفاضة من الله تعالى بعد عدم المعد وإلا فالمعد ليس علة للصورة حقيقة فتأمل

(مسألة) فى ان الواحد لايصدر منه إلا الواحد . الفاعل ان كان مختاراً أمكن تعدد معلوله مع وحدة العلة (و) أما ان كان مجبوراً فـ (مع وحدته يتحد المعلول) قال العلامة (ره) : وان كان موجبا ذهب الأكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد ، وأقوى حججهم ان نسبة المؤثر الى أحد الأثرين مغايرة لنسبته الى الآخر وان كانت النسبتان جزئية كان مركبا وإلا

ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات ، وهذا الحكم ينعكس على نفسه

تسلسل (ه) ، وهى عندى ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلالزم التسلسل ، وان كانت من الأمور الإعتبارية استحالت هذه القسمة ـ انتهى . أقول : وما ذكره العلامة (ره) هو الصحيح كما لايخفى على من راجع المفصلات .

ثم انه قد أشكل المتكلمون على الحكماء الذاهبين الى ان علة العالم موجبة بأنه لو كانت العلة موجبة والواحد لا يصدر منه إلا الواحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها فى سلسلة واحدة اما علة أو معلولا وذلك باطل بالضرورة ، فالقول بأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد أو القول بكون فاعل العالم موجبا باطل . وقد أشار المصنف (ره) الى ضعف هذا الإلزام بقوله : (ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات) بأن يصدر من مبدىء العالم شيء واحد هو المعلول الأول ولهذا المعلول كثرة غير حقيقية ، لأن المعلول الاول بالنظر الى ذاته ممكن وبالنظر الى علته واجب ، وهو يعقل ذاته ويعقل كثرته ... الى غير ذلك من جهات الكثرة الاعتبارية فيصدر عنه باعتبار كل جهة معلول . هذا ولا يخفى ان هذه الجهات ان أوجبت كثرة المعلول الاول فكيف صدرت الكثير عن واحد ، وان لم توجب كثرتها بل بقى على وحدته فكيف صدر منه كثير

(مسألة) فى ان الواحد لا يصدر إلا من الواحد (وهذا الحكم ينعكس على نفسه) فمع وحدة المعلول يتحد العلة فلا يجتمع على المعلول الواحد علتان كما انه لا يصدر معلولان عن علة واحدة ، لأنه ان أوجده بتمامه أحدهما لم

(ه) لأن المصدرية لمعلولين اما داخل أو خارج فان كان داخلا لزم تركب الواحد وهذا خلف ، وان كان خارجا كان مصدر المصدرية اما داخلا أو خارجا وعلى الأول خلف وعلى الثانى تسلسل . (المؤلف)

وفي الوحدة النوعية لا عكس . والنسبتان من ثواني المعقولات ، وبينهما مقابلة التضايف ، وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى أمرين ولا يتماكسان فيهما .

يكن الآخر علة وان لم يوجده أصلا لم يكن هو علة وان أوجد بعضه كان جزء علة لا تمام علة . هذا تمام الكلام فى الواحد بالشخص (وفى الوحدة النوعية لاعكس) فاذا كان المعلول واحداً بالنوع أمكن أن لايكون العلة كذلك . والحاصل النوع لايمكن أن يكون علة لواحد ويمكن أن يكون معلولا لواحد بمعنى أن يقع بعض أفراد النوع الواحد بعلة وبعض أفراده الاخر بعلة أخرى ، فيكون المحتاج الى كل منهما مغايراً للمحتاج الى الاخرى . مثلا : الشمس والنار والحركة كلها علة للحرارة فهى مع وحدتها بالنوع صارت معلولة لاشياء ليست واحدة بالنوع .

(مسألة) فى ان وصفى العلية والمعلولية من الأمور الاعتبارية (والنسبتان) أى العلية والمعلولية (من ثوانى المعقولات) فليستا من الامور الخارجية وإلا لزم التسلسل ، ولذا ليس فى الخارج ما هو علية فقط أو معلولية فقط .

(مسألة) (وبينهما مقابلة التضايف) فلا يمكن أن تعقل العلية إلا مع تعقل المعلولية وبالعكس . (وقد يجتمعان فى الشيء الواحد) فيكون علة ومعلولا ولكن (بالنسبة الى أمرين) كزيد الذى هو علة لابنه عمرو ومعلول لابيه خالد ـ مثلا ـ (ولا يتعاكسان) الضمير يرجع الى الامرين (فيهما) أى فى العلية والمعلولية ، فلا يمكن أن تكون العلة كخالد فى المثال معلولة لمعلولها كعمرو فى المثال وإلا لزم الدور المحال .

ولا يتراقا معروضاها في سلسلة واحدة الى غير النهاية لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة ، لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف ، وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها

(مسألة) فى ابطال التسلسل (ولا يتراقا معروضاها) أى معروض العلية والمعلولية (فى سلسلة واحدة الى غير النهاية) بأن توجد علل ومعلولات مترتبة كان يكون زيد معلولا لعمرو وعمرو لخالد وخالد لبكر وهكذا الى غير النهاية . والدليل على بطلان التسلسل وجوه :

(الأول) ـ (لأن كل واحد منها) أى من تلك السلسلة (ممتنع الحصول بدون علة واجبة) لأنه ممكن والممكن يحتاج الى علة فعلته اما واجب بالغير واما واجب بالذات (لكن الواجب بالغير ممتنع) الحصول (أيضا) لكونه ممكنا فيحتاج هو الى علة أخرى (فيجب وجود علة واجبة لذاتها) لا علة واجبة بالوجوب الغيرى (هى) أى تلك العلة الواجبة (طرف) السلسلة فتنتهى الممكنات اليها .

(الثانى) ـ برهان التطبيق (و) ذلك (التطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية و) جملة (أخرى لم يفصل منها) . وتقريره : أن نفرض سلسلة العلل جملة وسلسلة المعاليل جملة أخرى ثم نقطع بعض جملة العلل ونطبق جملة العلل الباقية على جملة المعاليل ، فان تساوى السلسلتان لزم تساوى الزائد والناقص وهو محال ، وان لم تتساويا فاللازم أن يكون الطرفان الآخران غير ما بأيدينا غير متساويين ـ إذ ما بأيدينا متساوى فرضا ـ وحينئذ يلزم انتهاء الناقص ومنه يلزم انتهاء الزائد ـ لأنه أزيد من الناقص

ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق ، ولأن المؤثر في المجموع ان كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ولأن المجموع له علة تامة ، وكل جزء ليس علة تامة ، اذ الجملة لا تجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى مالا يتناهى من تلك الجملة .

بالمقدار الذى قطعنا منه .

(الثالث) ـ (ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الآخرى من حيث السبق) وذلك لأن كل واحد من الأفراد المتسلسلة علة باعتبار مابعده معلول باعتبار ما قبله ، فقد تطابقت النسبتان حقيقة ـ بلا احتياج الى الفرض ـ لكن المفروض ان سلسلة العلل سابقة لأنها من طرف الفرق زائدة بواحدة وفى هذه الزيادة انقطاع للسلسلتين ، لأن غير المتناهى لا آخر له حتى يتصور فيه الزيادة والنقصان ، فزيادة العلل على المعلول موجب لتناهيهما

(الرابع) ـ (ولأن) المجموع ممكن فيحتاج الى العلة فـ (المؤثر في المجموع ان كان) نفس المجموع لزم تأثير الشيء فى نفسه وهو محال ، وان كان أمراً خارجا عنها ثبت المطلوب إذ الخارج عن سلسلة الممكنات واجب ، وان كان (بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً فى نفسه وعلله ولأن المجموع له علة تامة ، وكل جزء ليس علة تامة ، إذ الجملة لاتجب به) أى بالجزء (وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى مالا يتناهى من تلك الجملة) . وتقريره : ان

ويتكافأ النسبتان في طرفي النقيض ، والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميها .

هذه السلسلة لايمكن أن يؤثر فيها جزؤهالأمور : (الأول) لزوم تأثيرالشيء في نفسه وفي علله وهو محال . (الثاني) ان المجموع له علة تامة والجزء ليس علة تامة إذ الجزء لايجب بوجوده وجود الكل كما هو بديهي . (الثالث) ان الجزء يحتاج الى ما لا يتناهى من علله والمعلول لا يمكن أن يؤثر في علة واحدة فكيف بعلل متعددة ـ فتأمل .

(ويتكافأ النسبتان) أي نسبة العلية ونسبة المعلولية (في طرف النقيض) أي طرف الوجود والعدم ، فكلماتحقق معروض العلة تحقق معروض المعلول وكلما تحقق معروض المعلول تحقق معروض العلة ـ هـذا في طرف الوجود . وكذا كلماتحقق عدم العلة تحقق عدم المعلول وكلما تحقق عدم المعلول تحقق عدم العلة ـ هذا فيطرف العدم . مثلا : كلماتحققت النار تحقق الإحراق وكلما تحقق الإحراق تحققت النار ، وكلما تحقق عدم النار تحقق عدم الإحراق وكلما تحقق عدم الإحراق تحقق عدم النار ، وهذا في كال الوضوح لا يحتاج الى البرهان .

(والقبول والفعل) أي القابلية والفاعلية (متنافيان) فلا يمكن أن يكون أمر واحد بالنسبة الى شيء واحد قابلا وفاعلا (مع اتحادالنسبة) أي نسبة القبول والفعل ، وذلك (لتنافي لازميها) أي لازم القبول ينافي لازم الفعل وحيث لا يجتمع اللازمان لايجتمع الملزومان بداهة . مثلا : لايعقل أن يكون الجسم علة وفاعلا للبياض وعلا وقابلا له ، وذلك لأن كون البياض معلولا لازمه انه يجب حين وجود الجسم ـ لأنه كلما تحقق العلة تحقق المعلول ، وكون البياض مقبولا لازمه انه يمكن وجود البياض حين وجود

ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا ، ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب

الجسم ـ لأنه ليس كلما تحقق المحل القابل يجب تحقق المقبول ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الجسم فاعلا للبياض وقابلا له . نعم مع اختلاف النسبتين لامانع منه كأن يكون الجسم علة للبياض وقابلا للسواد .

(مسألة) (ويجب المخالفة بين العلة والمعلول) بأن تكون مهية المعلول مخالفة لمهية العلة أى غير مماثلة لها لكن المخالفة إنما تكون (ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة) كاحتياج الحرارة لذاتها الى النار ، فان مهية النار تخالف مهية الإحراق . وإنما وجبت المخالفة لأنه لولاها لزم احتياج الشيء الى نفسه . مثلا : لوكانت مهية الإحراق ومهية النار واحدة لزم احتياج المهية الى نفسها وهو مستحيل (وإلا) يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاتها بل احتاج اليها فى تشخصها لافى نوعه ومهيته (فلا) يلزم المخالفة بل جازت الموافقة ، كاحتياج احدى النارين الى الأخرى فى وجودها فان مهية النار المعلولة لاتحتاج الى النارالتى هى علة بل هذا الشخص من النار محتاج الى ماسبقه فى الزمان ، كما يجوز أن يختلفا أيضا كاحتياج هذا الفرد من الإحراق الى النار

(مسألة) (ولا يجب صدق احدى النسبتين) نسبة العلية ونسبة المعلولية (على المصاحب) لأحدهما فصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب المعلول ليس بمعلول . مثلا : حمرة النار المصاحبة لها ليست علة للإحراق وكذا لو كان التلازم بين الإحراق وبين شيء آخر لايجب أن تكون النار علة لذلك المصاحب . أقول : هذا الحكم فى طرف العلة تام بل يمتنع أن يكون مصاحب العلة علة لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ، واما فى طرف المعلول فلو كان المراد بمصاحب المعلول ما يصاحبه اتفاقا فالأمر

وليس الشخص من المنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها لم يتناه الأشخاص ، ولاستغنائه عنه بغيره ، ولعدم تقدمه ولتكافئها

كذلك إذ لامانع من وجود علتين مستقلتين لمعلولين بينهماالتلازم والتصاحب ولو كان المراد به مايلزمه دائما فصاحب المعلول بهذا المعنى معلول . مثلا : لو كانت زوجية الأربعة مصاحبة لها فعلة الأربعة علة للزوجية ـ فتأمل .

(مسألة) (وليس الشخص من العنصريات) كأفراد النار مثلا (علة ذاتية لشخص آخرمنها) وان أمكن أن يكون علة وجودية ، (وإلا) فلو كان الشخص علة ذاتية لزم محاذير :

الأول ــ انه (لم يتناه الأشخاص) إذ لو فرض ان كل فرد من أفراد النار علة ذاتيــة لفرد آخر فاذا وجدت فرد وجد علة فرد آخر فاذا وجد الثانى وجد الثالث وهكذا ، فيلزم عدم تناهى الافراد وهو محال بديهة .

(و) الثانى ــ ما أشار اليه بقوله : (لاستغنائه) أى هــذا الفرد المعلول (عنه) أىعن هذا الفرد العلة (بغيره) من سائر الأفراد إذليس شخص ما من اشخاص النار أولى بأن يكون علة لشخص آخر من بقية اشخاص النوع ، واذا لم تكن أولوية فيستغنى هــذا المعلول عن هذا لعدم الأولوية وعن ذاك لعدم الأولية فيكون مستغنيا عنهماوهو خلف . وعلىهذا فيكون الفرد معداً لوجود فرد آخر لاعلة ذاتية له ـ فتأمل

(و) الثالث ــ (لعــدم تقدمه) إذ الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها . نعم يتقدم بالوجود والمعيار فى العلة التقــدم الذاتى ، اما عدم التقدم الذاتى فلامكان اجتماعهما ذاتا ، واما لزوم كون العلة متقدمة ذاتا فلأنه لولا التقدم لايعقل التأثير .

(و) الرابع ــ (لتــكافئهما) أى الشخصين اللذين أحــدهما علة

ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه ، والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتشخص به الفعل ثم شوق ثم ارادة

والآخر معلول . بيانه بلفظ القوشجي : ان الشخص من العناصر تكافى شخصا آخر فى ان أحدهما ليس أولى بأن يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لايكون أحدهما علة للآخر - انتهى . لبداهة ان العلة يلزم أن تكون متقدمة فى الرتبة .

(و) (الخامس) - (لبقاء أحدهما مع عدم صاحبه) فانه لو وجدت نار شخصية من نار أخرى نرى بالوجدان انه قد يبقى المعلول ويعدم العلة وقد تبقى العلة ويعدم المعلول ولوكانت احداهما علة للأخرى لم يعقل الانفكاك بينهما إذ العلة التامة تساوق المعلول ، فان الحرارة المستندة الى هذه النار الشخصية - مثلا - يمتنع عدمها عند وجود النار ووجودها عند عدم النار كما لا يخفى .

(مسألة) (والفعل) الاختيارى (منا) بخلاف الفعل الاختيارى من الله سبحانه ومن الحيوانات (يفتقر الى) مبادىء أربعة :

الأول - المتصور لذلك الفعل على نحو الجزئية ، كأن يتصور شرب هذا الماء لاالشرب الكلى ، إذ تصور الكلى بالنسبة الى جميع الأفراد متساوى فلا أولوية لوقوع بعضها دون بعض ، ولذا قال : (تصور جزئى ليتشخص به الفعل) . وفى بعض النسخ « ليتخصص » مكان ليتشخص .

الثانى - (ثم شوق) نحو طلب ذلك الامر المتصور ، وهذا الشوق إنما ينبعث عن ادراك الملائمة أو المنافرة سواء طابق الادراك للواقع أم لا ، وقد يسمى الشوق الحاصل من ادراك الملائم شهوة ومن ادراك المنافر غضبا .

الثالث - (ثم ارادة) وهى فعل النفس أى اختيارها .

ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل ، والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيـلات وارادات أخرى فيتصل الارادات فى النفس والحركات

(ثم) الرابع ـ (حركة من العضلات) من اللسان واليد والرجل وغيرها (ليقع منا الفعل) . وبعضهم عد المقدمات خمسة وزاد بعد التصور التصديق بالفائدة ، وإنما أخرجنا فعل الله سبحانه والحيوانات لأن فعل الله يعلم فيه عدم هذه المقدمات وفعل الحيوانات يشك فى وجودها فيه ، ولكن ربما قيل بأن مراد المصنف (ره) من قوله : « منا » إلا نفس الحيوانية مطلقا.

(مسألة) (والحركة الإختيارية) لا الإضطرارية (الى مكان تتبع ارادة بحسبها) أى بحسب تلك الحركة ، فالحركة الى رأس الفرسخ تتبع ارادة الحركة الى الفرسخ والحركة الى رأس الميل تتبع ارادة الحركة الى رأس الميل وهكذا . ثم ان هذه الحركة لكونها ذات امتداد انقسمت الى جزئيات كل جزئى منها قدم مثلا . (و) من المعلوم ان (جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية) فكل قدم من هذه الاقدام مسبوق بإرادة جزئية بحيث (يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك) الاقدام (المعدة لحصول تخيلات وارادات أخرى) فالإرادة الجزئية لوضع القدم الاول علة لوضع هـــذا القدم وهذا القدم معد لحصول ارادة أخرى جزئيـة لوضع القـدم الثانى وهكذا ، فكل قدم معـد لإرادة وكل ارادة جزئية علة لقدم (فيتصل الإرادات) الجزئية (فى النفس والحركات)

في المسافة الى آخرها ، ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع والتناهي وبحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص

الخارجية (في المسافة الى آخرها) أي آخر المسافة . ومن الواضح ان هذا لا يختص بالحركة المشيئية بل التكلم والكتابة ونحوها كذلك ، فان مريد التكلم ساعة ـ مثلا ـ له ارادة كلية وارادات جزئية لكل لفظ لفظ ، ومريد الكتابة صفحة له ارادة كلية وارادات جزئية لكل حرف حرف .

(مسألة) (ويشترط في صدق التأثير) أي صدق كون الشيء علة (على المقارن) للمادة أعني الصور والاعراض المقارنة لها بخلاف تأثير المجرد . وقوله : « على المقارن » متعلق بالصدق أي يشترط في أن يصدق على المقارن للمادة انه مؤثر (الوضع) الخاص بينه وبين مايؤثر فيه بأن يكون قابلا للاشارة الحسية بأن هذا هنا وذاك هناك ، وإنما خصصنا المؤثرية بالصورة والعرض لبداهة ان المادة بما هي مادة لا تؤثر فالمؤثر في النار ليس جسمها بل حرارتها ، وخصصنا الاحتياج الى الوضع بالمقارنات لوضوح ان المجرد كالباري سبحانه يؤثر في الاشياء بلا وضع بينه وبينها . والحاصل ان القوى الجسمانية المؤثرة إنما تؤثر فيما كان له وضع خاص بالنسبة اليها ، فالنار تؤثر في ما كان ملاقيا لها والشمس تضيء ما كان مقابلا لها والله سبحانه يوجد الحرارة في الجسم بلا مقارنة لذاته سبحانه لذلك الشيء ويوجد الضوء بلا مقابلة

(مسألة) (و) يستلزم التأثير (التناهي) أي ان تأثير القوى الجسمانية متناهية بخلاف المجرد فانه لا تناهي في تأثيراته . وقوله : « والتناهي » عطف على الاستلزام المفهوم من قوله : « ويشترط » . ثم ان التناهي اما (بحسب المدة) أي الزمان (و) اما بحسب (العدة) أي العدد (و) اما بحسب (الشدة) وهذه الثلاثة هي (التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص

على المؤثر

على المؤثر) متعلق بيصدق .

اعلم ان عدم الملكة عبارة عن عدم خاص وسلب شيء عما من شأنه أن يتصف بالملكة . مثلا : الامرد ليس عبارة عن عدم اللحية عن كل شيء بل عدم اللحية عما من شأنه أن يكون ملتحيا ، وكذا الاعمى والمجنون والاطرش ليست عدم البصر والعقل والسماع عن كل شيء بل عدمها عن الانسان الذي من شأنه الاتصاف بالبصر والعقل والسمع ، وعلى هذا فلا يصدق الأمرد والاعمى والمجنون والاطرش على الجدار وان صدق عليه انه عديم للحية والبصر والعقل والسمع . ومثل هذا اللامتناهي ـ الذي هو عدم التناهي ـ فانه لا يصدق على شيء إلا أن يكون من شأنه التناهي ، فالمجرد ـ كالعقل بزعمهم لا يصدق عليه انه اللامتناهي لانه ليس قابلا للتناهي . نعم التناهي واللاتناهي وصفان للكم حقيقة وللجسم ذي الكم عرضا ومجازاً ، ولذا قال المصنف (ره): « وعدمه الخاص » ـ اخراجا للعدم المطلق ، فالمجرد يصدق عليه انه غير متناهي ولا يصدق عليه اللاتناهي .

اذا عرفت هذا قلنا : اذا وصف المؤثر بالتناهي أو اللاتناهي كان الوصف باعتبار الآثار ، وحيث ان آثار المؤثر على ثلاثة أقسام فالوصف بالتناهي واللاتناهي يقع في ثلاثة مواضع :

(الاول) أن يكون باعتبار المدة فما يكون زمانه أكثر يكون أقوى ، فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته بالزمان وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهائه . مثلا : لو فرض راميان يذهب سهم أحدهما ساعة ويذهب سهم الآخر نصف ساعة كان الاول أقوى ، وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة عن ذهاب سهم أحدهما الى الابد .

لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله

(الثانى) أن يكون باعتبار العدة فما يكون عدده أكثر يكون أقوى ، فالتناهى فيه عبارة عن محدوديته بالعدد وعدم التناهى عبارة عن عدم انتهاء عدده . مثلا : لو فرض راميان يرمى أحدهما سهما ـ بحيث لايقدر على أكثر ويرمى الثانى سهمين كان الثانى أقوى ، وعدم التناهى فى هذه الصورة عبارة عن رمى أحدهما عدداً غير محدود لا يدخل تحت العدد .

(الثالث) أن يكون باعتبار الشدة فما يكون أشد يكون أقوى ، فالتناهى فيه عبارة عن محدوديته فى الشدة وعدم التناهى عبارة عن عدم انتهاء شدته . مثلا : لو فرض راميان يرمى أحدهما سهمه الى درية خاصة فيقطع سهمه الى وصوله اليها ساعة ويرمى الثانى أيضا الى تلك الدرية فيقطع سهمه نصف ساعة كان الثانى أقوى ، وعدم التناهى فى هذه الصورة عبارة عن قطع المسافة لا فى زمان ، وإلا فلو كان هذا القاطع فى نصف ساعة غير متناهى بحسب الشدة لزم أن يكون القاطع فى ربع ساعة ـ ولو فرضا ـ أشد مما لا يتناهى فى الشدة والاشدية مما لا يتناهى محال فالقاطع فى نصف ساعة ليس غير متناهى وإنما أتينا بهذا التطويل روما للوضوح . هذا تمام الكلام فى تصور مايوصف بالتناهى وعدمه .

اذا عرفت ذلك قلنا : غير المتناهى فى هذه القوى غير معقول (لأن) القوى الجسمانية اما أن تكون قسرية أو طبيعية وكلاهما يستحيل صدور مالا يتناهى عنها : اما (القسرى) فلأنه (يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله) . لايخفى ان اللاتناهى بحسب الشدة لما كان ظاهر البطلان لم يشتغل المصنف (ره) بالبرهان على بطلانه واشتغل ببطلان اللاتناهى بحسب المدة والعدة . ونحن نقرر البرهان على الامتناع فى التأثير القسرى

بحسب الترتيب المتقدم فى المتن فنقول :

اما استحالة اللاتناهى بحسب المدة فلأنه لا شك فى ان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور فكلما كان المقسور أكبر كان تحريك القاسر له أقل . مثلا : لو رمى القاسر السهم الصغير كان ذهابه أسرع مما لو رمى السهم الكبير بنسبة الجسم ، فلو فرض ذهاب الصغير فى الهواء كل ساعة فرسخا كان ذهاب الكبير - الذى هو ضعف الصغير - كل ساعة نصف فرسخ ، وحينئذ فلو فرضنا تحريك الشخص جسما كبيراً من مبدأ مفروض حركات لايتناهى بحيث يذهب الى غير النهاية فى الزمان ثم حرك ذلك الشخص جسما صغيراً من ذلك المبدأ فلا شك انه يقطع أكثر ، فاما أن تقول بتساويهما وهو خلف لفرض ان حركة الاصغر أكثر ، أو تقول بتفاوتهما وإذ ليس التفاوت فى المبدأ فاللازم أن يكون التفاوت فى المنتهى فيلزم منه انتهاء حركة الاكبر واذا انتهى حركة الاكبر انتهت حركة الاصغر لأنها أزيد بمقدار متناه .

واما استحالة اللاتناهى بحسب العدة فلأنا لو فرضنا شخصا يرمى سهاما صغاراً بعدد لا يتناهى ثم فرضنا ذلك الشخص يرمى سهاما كباراً - كل سهم ضعف السهم الصغير - كان اللازم أن يكون عدد الكبار نصف عدد الصغار فلوكان كلاهما لايتناهى فى العدد لزم تساوى الزائد والناقص ، فاللازم أن تكون الكبار متناهية واذا كانت متناهية كانت الصغاركذلك لأن الزائد على المتناهى بمقدار متناه متناه .

واما استحالة اللاتناهى بحسب الشدة فلأنه لو رمى شخصان سهمين من مبدأ واحد الى منتهى واحد كان أشدهما هو الذى زمانه أقل فما يطوى المسافة نصف ساعة أشد مما يطويها ساعة ، وحينئذ كان مالا يتناهى فى الشدة واقعا لافى زمان ، وإلا فلو فرض وقوع مالا يتناهى فى الزمان ولو فى عشر دقيقة

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي

كان الواقع في نصف هذا الزمان أشد فيلزم ان أشديته بما لا يتناهى هذا خلف، وإذ استحال وقوع الشيء لا في زمان استحال اللاتناهي في الشدة . هذا تمام الكلام في استحالة اللاتناهي من القوة القسرية .

واما صدور مالا يتناهى من القوة الطبيعية فقد أشار اليه بقوله : (والطبيعي) من القوى كحركة الحجر الهابط بطبيعته الى الاسفل فلا يعقل صدور مالا يتناهى عنه مدة أو عدة أو شدة لأنه (يختلف باختلاف الفاعل) أي القوة الموجودة في الجسم (لتساوى الصغير والكبير في) أصل (القبول) للحركة وإنما الإختلاف باختلاف القوة (فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي) في المنتهى . بيان ذلك : اما في المدة فلأنه اذا فرض حركة الصغير - التي هي أبطأ - وحركة الكبير - التي هي أسرع - من مبدأ معين فاما أن تقول بعدم التناهي في الطرف الآخر ويلزم منه التساوى هذا خلف أو نقول بتناهي الصغير ويلزم منه تناهي الكبير لأن الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه .

(تنبيه) الحركة القسرية والطبيعية تتعاكسان ففي القسرى الاكبر أبطأ وفي الطبيعي الاصغر أبطأ ، واما في العدة فلأنه اذا تمكنت القوة الموجودة في الكل على تحريك أجزاء غير متناهي بحسب العدد فالقوة الموجودة في الجزء ان تمكنت على ذلك لزم تساوى الزائد والناقص وان تمكنت على نصفه فهذا النصف اما متناه أو غير متناه فعلى الثاني يلزم تساوى الزائد والناقص وعلى الاول يلزم تناه الصغير والكبير حيث كان أكبر منه بقدر متناه لزم تناهيه لأن الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه ، واما في الشدة فلنفس البرهان

المحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي ، وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال

الذى تقدم فى القسرى منتهى الفرق ان اللاتناهى هنا يصدر عن قوة فى الجسم وهناك يصدر عن قوة خارجية ـ على فرض اللاتناهى ـ فتأمل . ولا يخفى ان القوم ساقوا دليل تناهى المدة والعدة بنحو آخر غير ما ذكرناه فراجع .

(مسألة) فى العلة المادية (المحل المتقوم بالحال) أى الذى قوامه بالحال كالهيولى الذى قوامه بالصورة (قابل له) وذلك بديهى أو الهيولى قابل للصورة والصورة مقبولة له (و) هذا الهيولى الذى يسمى قابلا باعتبار حلول الصورة فيه يسمى (مادة للمركب) فباعتبار انه محل يسمى قابلا وباعتبار كونه مركبا مع الصورة يسمى مادة . (و) لا يخفى ان الهيولى (قبوله) للصورة (ذاتى) له فهو بذاته قابل لا ان قبوله لها باعتبار عروض أمر غريب عنه ، إذ لو كان قبوله للصورة بواسطة الغير لزم التسلسل . بيان ذلك : ان الهيولى اذا توقف قبوله للصورة على واسطة فتلك الواسطة اما هيولى أو صورة ، والأول غير معقول والثانى اما أن يكون قبوله لهذه الصورة التى هى واسطة بذاته أم بغيره ، والأول هو المطلوب ، والثانى مستلزم للتسلسل لتوقفه على صورة ثالثة ثم رابعة وهكذا .

(و) ان قلت : ربما يكون قبول الهيولى للصورة بواسطة . مثلا : قبول الماء للتبخير متوقف على الحرارة فتبين ان القبول لم يكن ذاتيا له وإلا لما احتاج الى الواسطة . قلت : قبوله للصورة الهوائية أيضا ذاتى له لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فانه (قد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها) الهيولى (باعتبار) العرض (الحال) فيه ، فان قبول النطفة للصورة الإنسانية بعيد وقبول المضغة لها قريب وهكذا ، فالقبول ثابت

وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد

في كلا الحالين كما لا يخفى .

(مسألة) في العلة الصورية (وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله) . قال القوشجي ما لفظه : قال الحكماء : لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد أن يكون أحدهما علة للآخر فاما أن يكون الهيولى علة للصورة أو بالعكس ، والأول باطل لأن المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معاً ، فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما أن تكون علة مستقلة وذلك باطل لأن الصورة والشكل يوجدان معاً والهيولى متقدمة على الشكل لأنه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها، فلم يبق إلا أن الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى ، وهذا معنى قوله: « جزء فاعل لمحله » - انتهى . ثم أشكل عليه بامور لا مجال لذكرها .

والحاصل ان الصورة الحالة في الهيولى لها اعتباران : (الأول) أن تلاحظ بقطع النظر عن التركيب بل هي وحدها مقابل الهيولى وحده وبهذا اللحاظ تسمى جزء فاعل لمحله ، إذ المحل وهو الهيولى لفاعله جزءان فان الفاعل في المادة - كما يقولون - هي المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة فالصورة المنشار والمبدأ كالنجار . (الثاني) أن تلاحظ في حال تركيبها مع الهيولى وبهذا الإعتبار تسمى صورة ، وقوله : (وهو واحد) يعني ان الصورة المقومة للمادة لا تكون فوق واحد . قال العلامة (ره) : لأن الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد - انتهى . وان كانت اثنتان مستقلتان لزم ما تقدم من بقاء المعلول بغير علة .

والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة فى وجودها للمعلول وهي ثابتة ماهية لكل قاصد ، اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية للشوقية أيضاً وقد لا يكون

(مسألة) فى العلة الغائية (والغاية علة بماهيتها) أى بصورتها الذهنية لا وجودها الخارجى (لعلية العلة الفاعلية) إذ الفاعل إنما يفعل الفعل بعد تصور الغاية فتصور الغاية سبب لفاعلية الفاعل (معلولة) هذه الغاية (فى وجودها) الخارجى (للمعلول) إذ لا تحصل الغاية إلا اذا آثر الفاعل فى ايجاد المعلول . مثلا : الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أو لا وتصور الاستكنان ـ الذى هو الغاية من ايجاد البيت ـ سبب لفاعلية الفاعل إذ لولا هذا التصور لما أقـدم الفاعل الى ايجاد البيت ، فاذا أوجد البيت حصل الاستكنان ، ولذا قال : « أول الفكر آخر العمل » (وهى) أى الغاية (ثابتة ماهية لكل) فاعل (قاصد) فان من يفعل الفعل بالقصد والإختيار إنما يفعله لغاية وغرض .

ثم ان الحركة اما تصدر عن الحيوان أو عن غيره (اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى) المقصود لا منتهى المسافة فقط (وهو) أى الوصول الى المنتهى على أقسام لأنه (قد يكون غاية للشوقية أيضا وقد لا يكون) . بيانه : ان الحركات الإرادية الصادرة عن الحيوان لها مبادىء أربع : (الأول) التخيل أو الفكر ، والفرق بينهما هو ان التخيل عبارة عن ارتسام الصورة فى الذهن بلا فكر وتصديق بالفائدة والفكر هو الارتسام مع التصديق . (الثانى) القوة الشوقية . (الثالث) الإجماع . (الرابع) القوة المحركة المنبثة فى عضلة العضو .

فان لم يحصل فالحركة باطلة ، وإلا فهو اما خير أو عادة أو قصد ضروري

اذا عرفت ذلك قلنا : ان غاية القوة الشوقية على قسمين : (الأول) الوصول الى المنتهى فقط مثاله : ان الإنسان ربما يضجر عن المقام فى بلده فيتخيل فى نفسه صورة موضع آخر فيتحرك نحوه لرفع ضجره فان غاية قوته الشوقية هو نفس الوصول الى المنتهى . (الثانى) أن تكون غاية القوة الشوقية مغايرة للوصول الى المنتهى كما لو تحرك الإنسان الى مكان للقاء حبيبه فان غاية القوة الشوقية هى لقاء الحبيب وهو مغاير للوصول الى المنتهى كما لايخفى . ثم ان هذا القسم ينقسم الى قسمين : (الأول) أن لا يحصل غاية الشوقية . (الثانى) أن تحصل ، وهذا على أربعة أقسام وبهذا انقسمت الحركة الحيوانية الى ستة أقسام :

فالاول ـ هو مايتحد الوصول الى المنتهى وغاية القوة الشوقية كما تقدم

الثانى ـ أن لايتحدا (فان لم يحصل) غاية القوة الشوقية بعدالوصول الى المنتهى (فالحركة باطلة) لعدم حصول غايتها ، وذلك كما لو تحرك الى بلد كذا للقاء حبيبه فلم يجده .

الثالث ـ ماأشار اليه بقوله : (وإلا) يكن كذلك بأن حصلت الغاية الشوقية (فهو اما خير) ان كان المبدأ هو التفكر ، كما لو ذهب للقاء الصديق فرآه ، وينقسم هذا الى معلوم ومظنون .

الرابع ـ ماأشاراليه بقوله : (أو عادة) ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية يوجبان هذه الحركة كاللعب باللحية فان الوصول الى المنتهى الذى هو عبارة عن وصول اليد المتحركة الى اللحية يغاير غاية القوة الشوقية التى هى اللعب .

الخامس ـ ما أشار اليه بقوله : (أو قصد ضرورى) ان كان المبدأ

أو عبث وجزاف . وأثبتوا للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات . والعلة مطلقا قد تكون بسيطة

هو التخيل مع طبيعة كحركة المريض فان الغاية تخفيف الألم أو الحرارة وهي مغايرة للوصول الى المنتهى الذي هو كون جسمه أو بعض أعضائه في محل غير محله الاول .

السادس ـ ما أشار اليه بقوله : (أو عبث وجزاف) ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه كن يخط على الارض عبثا فان غاية القوة الشوقية ـ وهي الخط على الأرض ـ تغاير الوصول الى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة الى الأرض .

(وأثبتوا) أي الحكماء (للطبيعيات) وهي الأسباب التي يكون تأديتها الى النتائج دائما أو أكثريا ، فان السبب حينئذ يسمى سببا ذاتيا والغاية غاية ذاتية (غايات) . قال القوشجي : الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصوداً اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختاراً لفعل ذلك الفعل لأجله ـ انتهى . ومثاله : ان الحبة من البر اذا رميت في الأرض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه على سبيل الدوام أو الأكثرية فيكون ذلك غاية طبيعية ، (وكذا الاتفاقيات) وهي الأسباب التي يكون تأديتها الى النتائج أقليا أو مساويا ، فان السبب يسمى حينئذ سببا اتفاقيا والغاية غاية اتفاقية . ومثاله : مالو رمى الحب في أرض سبخة فأنبتت السنبل ـ اتفاقا ـ .

(مسألة) في انقسامات العلل الاربع (والعلة مطلقا) سواء كانت فاعلية أو غائية أو مادية أو صورية (قد تكون بسيطة) ، فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية ، والغائية كوصول كل منها الى مكانها الطبيعي ، والمادية

وقد تكون مركبة وأيضاً بالقوة أو بالفعل وكلية أو جزئية وذاتية أو عرضية

كهيولياتها والصورية كصورها ، (وقد تكون مركبة) فالفاعلية كالسكنجبين لقطع الصفراء ، والغائية كالشراء ولقاء الحبيب بالنسبة الى الحركة ، والمادية كالعناصر الأربعة بالنسبة الى صور المركبات ، والصورية كالصورة الإنسانية المركبة من صور أعضائها المختلفة .

(وأيضا) تنقسم العلل بتقسيم آخر الى ما (بالقوة) ، فالفاعلية كالخمر قبل شربها فانها فاعل للاسكار بالقوة ـ لأنها اذا شربت أسكرت بالفعل والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله ـ فانه غاية بالقوة لأنه اذا حصل اللقاء صار غاية بالفعل ، والمادية كالنطفة بالنسبة الى الإنسانية ـ فانها ليست بالفعل مادة للانسان إذ المادة بالفعل هي التي كانت لها صورة الشيء فعلا ، والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء . (أو بالفعل) فالفاعلية كالخمر بعد الشرب ، والغائية كلقاء الحبيب بعد الحركة ، والمادية كمادة الإنسان بعد أخذها للصورة الإنسانية ، والصورية كصورة الماء بعد انقلاب الهواء ماءاً

(و) أيضا العلة اما (كلية أو جزئيـــة) فالفاعلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء الخاص ، والغائية كلقاء مطلق الحبيب والجزئية كلقاء هذا الحبيب الخاص ، والمادية كالنطفة مطلقا والجزئية كهذه النطفة المعنية ، والصورية كصورة الماء مطلقا والجزئية كصورة هذا الماء .

(و) أيضا كل واحد من العلل اما (ذاتية) وهي أن يكون الشيء علة حقيقة لما هو معلول حقيقة وأمثلتها ما تقدم (أو عرضية) وهي أن يكون الشيء مقارنا للعلة فيسمى مقارن العلة علة ، أو يكون الشيء مقارنا للمعلول فيسمى علة المعلول علة للمقارن . فالفاعلية كقولنا علة دخول الهواء ـ في

وعامة أو خاصة ، وقريبة أو بعيدة ، ومشتركة أو خاصة

الكوز ـ خروج الماء ، فان خروج الماء مقارن للعلة وإنما العلة اقتضاء الهواء لإملاء كل فارغ ، والغائية كشراء المتاع المصادف للقاء الحبيب حيث كانت العلة للحركة هو اللقاء فاذا قيل كشراء المتاع غاية الحركة كانت غاية بالعرض ، والمادية كما لو قيل مادة السرير هذا الخشب الأبيض فان البياض مع المادة وليس هو بها ، والصورية كما لو قيل صورة ذلك الخشب هذا السرير الأبيض فان البياض مع الصورة وليس هو بها .

(و) أيضا العلة اما (عامة أو خاصة) والفرق بين العموم والخصوص والكلية والجزئية واضح إذ المراد بالعامة جنس العلة وبالخاصة نوعها ، والمراد بالكلية نوع العلة وبالجزئية شخصها . فنتيجة هذين التقسيمين ان العلة اما جنس أو نوع أو شخص . وكيف كان فالفاعلية العامة كالصانع للبيت والخاصة كالبناء له ، والغائية العامة كحصول الفائدة للذهاب والخاصة كشراء المتاع ، والمادية كالحيوانية لزيد والخاصة كالإنسانية له ، والصورية كصورة المائع مطلقا والخاصة كصورة الماء .

(و) أيضا اما (قريبة أو بعيدة) فالعلة القريبة هي مالا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة ما لها واسطة ، فالفاعلية القريبة كالحركة بالنسبة الى الضرب والبعيدة كالشوق اليه ، والغائية القريبة كلقاء الحبيب والبعيدة كالتكلم معه ، والمادية القريبة كالأعواد المنحوتة المركبة للسرير والبعيدة كالأعواد قبل النحت ، والصورية القريبة كصورة السرير والبعيدة كصورة الأعواد قبل التركيب .

(و) أيضا اما (مشتركة) بين هذا المعلول وغيره (أو خاصة) بهذا المعلول فالفاعلية المشتركة كنجار واحد لعشرة أبواب ، والخاصة كنجار

والعدم للحادث من المبادىء العرضية ، والفاعل في الطرفين واحـــــد
والموضوع كالمادة ، وافتقار الأثر إنما هو فى أحد طرفيه وأسباب

صنع بابا فقط ، والغائية المشتركة كرفع الحجر الكبير بالنسبة الى أشخاص متعددة ، والخاصة كرفع حجر بالنسبة الى شخص واحد ، والمادية المشتركة كخشب صنع منه سريران والخاصة كخشب يصنع منه سرير واحد والصورية المشتركة كما لو كان سريران متماثلين ، والخاصة كما لو كان بهذا الشكل الخاص سرير واحد .

(والعدم للحادث من المبادىء العرضية) اذا قيل مبدأ زيد ـ مثلا ـ عدمه ، كان هذا القول بالعرض إذ العدم ليس مبدءاً بل العدم مقارن لما هو المبدأ أعنى العلة لحيث كان عدم زيد مقارنا لمبدئه ـ أى علته ـ أطلق عليه المبدأ لما تقدم من ان مامع العلة قد يطلق عليه العلة عرضا لا حقيقة .

(والفاعل فى الطرفين) أى الوجود والعدم (واحد) فالفاعل بالنسبة الى الوجود عدمه الفاعل بالنسبة الى العدم . مثلا : لو استند وجود زيد الى ارادة الله تعالى كان عدمه مستنداً الى عدم ارادته ، لاأن يكون الوجود مستنداً الى شىء والعدم مستنداً الى عدم شىء آخر كما هو واضح (والموضوع) وهو المحل المستغنى عن الحال كزيد بالنسبة الى القيام (كالمادة) وهى المحل المتقوم بالحال كالمادة بالنسبة الى الصورة . وجه المشابهة ان كلا منهما علة مادية ، فكما ان الصورة تتوقف على المادة كذلك الحال يتوقف على الموضوع . وسيأتى البحث عنهما انشاء الله تعالى .

(مسألة) (وافتقار الاثر) الى المؤثر (إنما هو فى أحد طرفيه) لا فى مهيته فالعلة تجعل المهية موجودة أو تجعلها معدومة وليس تجعل المهية مهية إذ المهية ليست إلا أمراً اعتباريا انتزاعيا كما تقدم ـ فتأمل . (وأسباب

المهية غير أسباب الوجود ، ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة

ومن العلل المعدة مايؤدي الى مثل أو خلاف أو ضد ،والأعداد قريب

المهية) أى الامور التى بها قوام المهية وهى العلة المادية والصورية (غير أسباب الوجود) فان أسباب الوجود هى الفاعل والغاية . والحاصل ان الاوليان تسميان بأسباب المهية والاخريان بأسباب الوجود ووجه التسمية واضحة .

ثم المهية اذا كانت فى الذهن سمى مقومها بالجنس والفصل واذا كانت فى الخارج سمى بالمادة والصورة (ولا بد للعدم من سبب) لما تقدم من أن الممكن نسبته الى الوجود والعدم على السواء ، فاتصافه بكل واحد منهمايحتاج الى السبب نهاية الامر ان علة وجوده وجود العلة وعلة عدمه عدم العلة (وكذا فى الحركة) فان عدم الحركة أيضا يحتاج الى عدم العلة خلافا لمن توهم من ان عدمها لايحتاج اليها .

(ومن العلل المعدة) وهى التى بسببها تقرب العلة من المعلول بعد بعدها عنه كالمشى الى مكان (مايؤدى الى مثل) أى مثل تلك العلل المعدة كالحركة الى متصف الطريق فانها علة معدة للحركة الى المنتهى (أوخلاف) أى تؤدى الى خلافها ، والخلافان هما الأمران اللذان يجتمع كل منهما مع الآخر وضده كالسواد والحلاوة وذلك كالحركة المؤدية الى السخونة ومن المعلوم انهما خلافان ، (أوضد) كالحركة الى فوق المؤدية للحركة الى أسفل فالحركة فى هذه الموارد الثلاثة ليست فاعلة وإنما الفاعل هو النفس أو الطبيعة كما لايخفى .

(والاعداد) منه ما هو (قريب) كالماء الساخن شديداً المستعد

وبعيد ، ومن العلة العرضية ماهو معد

لقبوله الصورة الهوائية ، (و) منه ماهو (بعيد) كالماء الساخن قليلاً فتدبر (ومن العلة العرضية ما هو معد) كأن يكون المقارن للعلة الذاتية - المسمى بالعلة العرضية - علة معدة تقرب العلة الذاتية الى معلولها مثلا : لو كان زيد وعمرو متصاحبين وكان عمرو فاعلا لكسر الزجاج فقيل لزيد علة ، كان اطلاق اسم العلة عليه عرضا فقد يكون هذا معداً كما لو أحضر الزجاج عند عمرو بعد بعده عنه ، وهذا مثال تقريبي كما لا يخفى .

(المقصد الثاني)

في الجواهر والأعراض وفيه فصول

(الأول) في الجواهر . الممكن اما أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرض أولا وهو الجوهر ، وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل أو في ذاته وهو النفس ، أو مقارن : فاما أن يكون محلا وهو المادة

(المقصد الثانى) من مقاصد الكتاب (فى الجواهر والاعراض وفيه فصول) ثلاثة :

الفصل (الأول فى الجواهر) وإنما قدمها لشرافتها فان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر وفى هذا الفصل مسائل :

(مسألة) (الممكن اما أن يكون موجوداً فى الموضوع) وهو المحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه (وهو العرض) كالسواد والبياض (أولا) يكون الممكن موجوداً فى الموضوع بل لا يحل أصلا أو يحل ولكن لا فى الموضوع (وهو الجوهر) كالمادة والصورة ، (وهو) أى الجوهر على خمسة أقسام لأنه (اما مفارق) عن المادة (فى ذاته) فليس ماديا (وفعله) فلا يحتاج فى فعله الى المادة (وهو العقل) وثبوته محل نظر أو منع كما ستعرف ، (أو) مفارق عن المادة (فى ذاته) فقط واما فى فعله فيحتاج الى المادة (وهو النفس) وفى تجردها أيضا نظر ، (أو) الجوهر (مقارن) للمادة فى ذاته وفعله وهو على ثلاثة أقسام : (فاما أن يكون محلا) لجوهر آخر (وهو المادة) وفى جعل المادة مقارنة للمادة نوع

أو حالا وهو الصورة أو يتركب منها وهو الجسم ، والمحل والموضوع يتعاكسان وجوداً وعدما فى العموم والخصوص ، وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا

مسامحة أوجبها السياق ، (أو حالا) فى جوهر آخر (وهو الصورة) فالصورة تحل فى المادة أى الهيولى والهيولى محلها ، (أو يتركب) المقارن للمادة (منهما) أى من الحال والمحل (وهو الجسم) .

(مسألة) (والمحل) وهو الشىء الذى يحل فيه شىء آخر سواء احتاج المحل اليه كالهيولى الحالة فيه الصورة أو لم يحتج كالجسم الحال فيه البياض (والموضوع) وهو المحل المستغنى عن الحال كالجسم الحال فيه البياض (يتعاكسان وجوداً وعدما فى العموم والخصوص) فالموضوع أخص مطلقا من المحل إذ كل موضوع محل ولا عكس واللاموضوع أعم مطلقا من اللامحل إذ بانتفاء الموضوع يمكن انتفاء المحل وعدم انتفائه ، كما هو شأن كل عام وخاص فان عدم الخاص أعم من عدم العام . (وكذا الحال) وهو الشىء الذى يحل فى شىء آخر سواء احتاج المحل اليه كالصورة الحالة فى الهيولى أم لم يحتج كالبياض الحال فى الجسم (والعرض) وهو الحال فى الموضوع بلا احتياج للموضوع اليه كالبياض الحال فى الجسم ، يتعاكسان فى الوجود والعدم فالحال أعم من العرض وعدم العرض أعم من عدم الحال . (وبين الموضوع والعرض مباينة) إذ الموضوع متقوم بنفسه والعرض متقوم بغيره (ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا) فالخط الذى هو محل للانحناء عرض ، والبياض الذى هو حال عرض . والحاصل ان بين المحل والعرض عموما من وجه فبعض المحل عرض كالخط المعروض للانحناء ،

والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة أحدهما على وسط ، واختلاف الأنواع بأولوية ، والمعقول اشتراكه عرضي

وبعضه ليس بعرض كالجسم المعروض للبياض ، وبعض العرض ليس بمحل كالانحناء العارض على الخط . وبين الحال والعرض عموم مطلق فبعض الحال ليس بعرض كالصورة وكل عرض حال .

(مسألة) (والجوهرية والعرضية من ثوانى المعقولات) وليسا جنسين لما تحتهما فهما مما ينتزعه العقل من الموجود الخارجي ثم يصفه به لا انهما جزء لما تحتهما من الأفراد ، فهما مثل الوجود والشيئية والوحدة ونظائرها وذلك لوجوه

الأول ـ (لتوقف نسبة أحدهما) الى الشيء (على وسط) . فانا اذا أردنا اثبات الجوهرية للصورة احتاج ذلك الى البرهان وتشكيل القياس ، وكذا لو أردنا اثبات عرضية المقادير احتجنا الى القياس ، ومن هذا تبين انهما ليسا جنسين إذ الجنس ذاتى والذاتى بين الثبوت فلا يحتاج الى قياس . ثم ان المعقولات الثانية على قسمين : (الأول) مايكون عروضه للشيء فى العقل كالجنسية والفصلية . و (الثانى) مايكون عروضه للشيء فى العقل من حيث هو فى الخارج وما نحن فيه من هذا القسم .

(و) الثانى ـ (اختلاف الأنواع بأولوية) فان مفهوم الجوهر والعرض كلاهما مقول على ماتحتهما من الأنواع بالتشكيك . مثلا : الشخص أولى بكونه جوهراً من الكلى والعرض القار أولى بكونه عرضا من غير القار والذاتى لا يكون مقولا على أنواعه بالتشكيك

(و) الثالث ـ ان (المعقول اشتراكه عرضى) أىماتعقله من الجوهر هو صرف الإستغناء عن المحل ، وما تعقله من العرض هو صرف الإحتياج الى المحل ، والجواهر كلها مشتركة فى الاول كما ان الاعراض كلها مشتركة فى

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم ، وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر ، ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل

الثانى . ومن المعلوم ان الاستغناء والاحتياج أمران عرضيان لأنهما إنما ثبتا لموصوفيهما بالقياس الى غيرهما - أعنى الموضوع - والذاتى ليس كذلك إذ هو ما ثبت للشيء سواء لوحظ الغير أم لا .

(مسألة) (ولا تضاد بين الجواهر) إذ الضدان هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان فى الموضوع والجوهر لا موضوع له فلا يقع التضاد بين أفراده (و) كذلك (لا) تضاد (بينها) أى بين الجواهر (وبين غيرها) من سائر الأشياء لما ذكر ، فان غير الجوهر وان كان يحتاج الى الموضوع لكن عدم كون الجوهر فى الموضوع يكفى فى عدم صدق التضاد بينهما . (و) ذهب بعض الى ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الأجسام بأسرها ولكنه باطل إذ (المعقول من الفناء) هو (العدم) لا غير فليس أمراً وجوديا حتى يكون ضد الشيء ، وقد تقدم ان الضد هو الأمر الوجودى . (وقد يطلق التضاد على بعض) من الجواهر ، ولكن ليس اطلاق التضاد بمعناه المتقدم بل (باعتبار آخر) بأن يقال : الضدان هما الذاتان اللتان لا تجتمعان فى المحل - بدل قولهم فى الموضوع - وعليه فيكون بين الصور النوعية تضاد إذ لايجتمع النطق والنهق فى محل واحد .

(مسألة) (ووحدة المحل لايستلزم وحدة الحال) فيمكن أن يكون المحل واحداً والحال فيه اثنان كالجسم الذى يحل فيه السواد والحركة (إلا مع التماثل) فانه لايمكن أن يحل المثلان فى محل واحد - وهذا هو المعبر عنه بأن اجتماع المثلين محال - ووجه عدم الإمكان واضح إذ الإمتياز بين المثلين

بخلاف العكس ، واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين . والموضوع
من جملة المشخصات

حين الحلول فى محل واحد اما بالذات والمفروض ان الذات واحدة لا تمايز فيها ، واما بلوازم الذات وحيث ان الذات واحدة فاللوازم أيضا واحدة ، واما بالعوارض الخارجية فيلزم الدور إذ اتصاف أحد المثلين بعارض دون الآخر متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه بذلك العارض لزم الدور ـ فتأمل . (بخلاف العكس) فان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يقوم العرض الواحد أو الصورة الواحدة بمحلين ، لأن لازمه أن يكون الواحد اثنين وهو ضرورى البطلان .

(واما الإنقسام فغير مستلزم فى الطرفين) فانقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وانقسام الحال لايستلزم انقسام المحل : اما الأول فلأن الأبوة لا تقبل القسمة مع ان محلها وهو جسم الأب قابل للقسمة ، واما الثانى فقد قال العلامة : واما الحال فانه لا يقتضى انقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة اذا حلا محلا واحداً لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حاراً غير متحرك وبعضه متحركا غير حار .

(مسألة) فى بيان استحالة انتقال العرض (والموضوع من جملة المشخصات) هذا دليل على استحالة انتقال العرض . وبيانه : ان العرض اما أن لايحتاج الى موضوعه أصلا واما أن يحتاج ، وعلى الثانى اما أن يكون الإحتياج فى الوجود أو فى التشخص أو فى كليهما : اما عدم الإحتياج مطلقا فهو باطل إذ العرض كما تقدم هو مالا يوجد إلا فى الموضوع ، واماالإحتياج فى الوجود فهومستلزم للإحتياج فىالتشخص إذ الشىء مالم يتشخص لم يوجد ، واما الإحتياج فى التشخص فهومتيقن قطعا . وكيف كان فاحتياجه فى تشخصه

وقد يفتقر الحال الى محـــل متوسط ، ولا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال لحجب المتوسط

الى موضوعه مستلزم لاستحالة انتقاله إذ لو انتقل لم يكن الشخص المنتقل عين الشخص الأول (وقد يفتقر الحال الى محل متوسط) بين الحال والمحل . بيانه : ان الحال قد يحل فى الشىء بلا واسطة كالحركة الحالة فى الجسم وقد يحل فى الشىء بواسطة كالسرعة الحالة فى الجسم بواسطة الحركة فان السرعة كيفية الحركة والحركة حالة فى الجسم ، بل قد يحتاج الى وسائط كالنقطة الحالة فى الجسم بواسطة الخط والخط بواسطة السطح .

(مسألة) فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ (ولا وجود لوضعى) أى مشار اليه بالحس وهو احتراز عن العقول والنفوس بزعم الحكماء (لايتجزأ بالإستقلال) الجار متعلق بقوله : «لوضعى» أى لا وجود لوضعى مستقل لايتجزأ ، واحترز بهذا القيد عن مثل النقطة فهى وضعية غير مستقلة . والمراد بالوضعى المستقل الجسم الطبيعى وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق . والحاصل ان الممكن اما غير وضعى كالعقول واما وضعى وهو اما غير مستقل بذاته كالنقطة أو مستقل كالجسم الطبيعى ، والكلام الآن فى القسم الثالث ، فقد اختلفوا فى انه هل يمكن أن يكون جزءاً غير قابل للتجزئة أم لا ، فالمصنف (ره) على انه لا يمكن أن يكون جزءاً غير قابل للتجزئة واستدل لذلك بأمور :

الأول — (لحجب المتوسط) يعنى اذا وقع جزء بين جزئين بحيث كانت هناك ثلاثة أجزاء متلاقية فلا يخلو الأمر من أن يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس وأن لايكون حاجبا ، الثانى غير معقول لأنه يلزم منـــه التداخل أى دخول الجزء الوسط فى الجزئين ، والأول يثبت المطلوب لأنه

ولحركة الموضوعين على طرف المركب من ثلاثة أو من أربعة على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك

اذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لأن ما يلاقى منه أحد الطرفين غير ما يلاقى منه الطرف الآخر ، وكذا يلزم انقسام الطرفين إذ الطرف المماس للوسط غير الطرف الذى فى مقابله فانقسمت الثلاثة .

(و) الثانى — (لحركة) الجزئين (الموضوعين على طرف) الخط (المركب من ثلاثة) أجزاء . وتقريره بلفظ العلامة (ره) : انا اذا فرضنا خطا مركبا من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء فى السرعة والبطء والإبتداء فلا بد وأن يتلاقيا وإنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فيقسم الخمسة ـ انتهى . ولا يخفى ان هذا البرهان لايختص بما اذا كانت الجواهر السافلة ثلاثة بل يتصور فى كل مركب من أجزاء وتركا لخمسة والسبعة .

الثالث — (أو من أربعة على التبادل) فاذا فرضنا خطا مركبا من أربعة أجزاء وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء ثم تحرك الجزءان على السواء فى السرعة والإبتداء فاللازم تقابلهما فى الوسط الذى بين الجزء الثانى والثالث فيلزم تقسيم هذه الأجزاء الأربعة المتوسطة ، وحيث ان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فالأول والآخر أيضا يكونان قابلا للقسمة . ولا يخفى ان هذا البرهان يجرى فى كل خط مركب من زوج .

(ويلزمهم) أى القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ محالات :

الأول ـ (ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك) بين أجزاء الرحى حالة الحركة . بيانه : انا لو فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من أجزاء لا تتجزى ، فاذا تحرك الجزء

وسكون المتحرك ، وانتفاء الدائرة

الأبعد من هذا الخط وهو الذى على الطوق بمقدار جزء لا يتجزى فالجزء المتصل بالمركز من ذلك الخط لايخلو أمره من ثلاثة : اما أن لا يتحرك وهو باطل حساً لأنه يلزم التفكيك فى الحركة ، واما أن يتحرك بمقدار الجزء الفوقانى وهو باطل أيضا لأنه أقل حركة وأصغر مداراً بالحس ، واما أن يتحرك أقل من جزء وهو المطلوب . وحيث ان القائلين بالجزء التزموا بالتفكيك بأن قالوا : « ان الرحى يتفكك عند الحركة على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض » أشار المصنف (ره) الى هذه الفقرة من البرهان .

(و) الثانى ـ (سكون المتحرك) . وبيانه : انه اذا تحرك شخصان أحدهما سريع والآخر بطىء بقدر نصف الأول من مبدأ واحد فى وقت واحد فالأمر لايخلو من أن يتساويا فى السير وهو باطل ضرورة ، أويتحرك السريع دائما ويتحرك البطىء جزءاً ويسكن جزءاً وهو أيضا خلاف الحس لأنا نراه دائما متحركا لا ساكنا ، أوكلما تحرك السريع جزءاً تحرك البطىء نصف جزء وهو المطلوب فينقسم الجزء . وحيث ان القائلين بالجزء التزموا بسكون هذا الشخص نصف قدر حركة الأول أشار المصنف (ره) اليه فقط.

(و) الثالث ــ (انتفاء الدائرة) . قال القوشجى فى تقريره : اذا جعلنا الخط دائرة فاما أن يتلاقى ظواهر أجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم أن تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها ، فاذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكم الأولى فيكون حكم ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها . فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ، ثم هكذا بجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى أن يبلغ دائرة تساوى منطقة الفلك الأعظم فلا يزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة

والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي

جداً على أجزاء الدائرة المفروضة أولا مع كونها صغيرة جداً . واما أن لا يتلاق ظواهرها مع تلاق بواطنها فيلزم الإنقسام لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق ـ انتهى . وحيث التزموا بانتفاء الدائرة أشار المصنف (ره) الى رده بهذا الكلام .

أقول : وقد يقرر الدليل هكذا : ان الخط اذا صار دائرةفالأجزاء ان تلاق فوقها وتحتها لزم تساوى الدائرة القطبية للمنطقية ، وان تلاق تحتهافقط فان بقى فوقها معرجا لزم انتفاء الدائرة الحقيقية وان لم يبق كان سد التعاريج باجزاء الجوهر الفرد فينتفى الجوهر الفرد وهو المطلوب .

(مسألة) استدل القائلون بوجود الجزء الذى لا يتجزأ بأمور : (الأول) ـ ان النقطة حيث كانت موجودة بالبرهان فان كانت جوهراً ثبت المطلوب ، وان كانت عرضا فحلها ان لم ينقسم ثبت المطلوب أيضا ، وان انقسم لزم انقسام النقطة لأن انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال لكن النقطة لا تنقسم فلا ينقسم محلها وهو المطلوب . (و) الجواب ان (النقطة عرض قائم بالمنقسم) ولايلزم من انقسام محلها انقسامها لأن قيامها (باعتبار التناهى) فان انقسام المحل إنما يلزم انقسام الحال اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة كحلول البياض فى الجسم وحلول النقطة فى المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه غير منقسم .

(الثانى) ـ من أدلتهم : ان الحركة لها وجود فى الحال إذ لو لم تكن موجودة فى الحال لم يكن لها وجود أصلا إذ الماضى والمستقبل معدومان ، واذا كانت موجودة فى الحال فهى غير متجزئة إذ لو تجزأت لم تكن ما فى الحال فى الحال بل يلزم سبق بعض أجزائها أو لحوقها (هف) ولو كانت

والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نفيها مطلقا والآن لا تحقق له خارجا و

غير متجزأة لزم عدم تجزأة المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها إذ لو تجزأت المسافة تجزأت الحركة ، وعدم انقسام المسافة مستلزم للجزء الذى لايتجزأ . وحاصل البرهان مركب من ثلاث مقدمات : وجود الحركة فى الحال ، وعدم انقسامها ، واستلزام عدم انقسام الحركة الجزء الذى لايتجزأ (و) الجواب عدم تسليم المقدمة الأولى إذ (الحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم) ماذكرتم من ان نفى الحركة فى الحال مستلزم لـ (نفيها مطلقا) إذ نقول : الحركة الماضية والمستقبلة موجودتان فى موطنهما ـ فتدبر . واستدلال الخصم يشبه قول من يقول : « ليس ابن لزيد موجود فعلا فلا ابن له أصلا » فى صورة انه كان له ابن سابقا وسيأتى ابن له بعداً .

(الثالث) ـ من أدلتهم ان الآن له وجود إذ لو لم يكن موجوداً لزم انتفاء الزمان ، إذ الماضى صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد ، واذا كان الآن موجوداً فهو غير منقسم وإلا فلو انقسم لزم سبق بعضه على بعض فلم يكن الجميع آناً (هف) ، واذا لم ينقسم لم تنقسم الحركة الواقعة فيه وإلا كان بعض الحركة فى الآن وبعضها سابقة أو لاحقة (هف) ، واذا لم تنقسم الحركة لم تنقسم المسافة بالبرهان المتقدم . (و) الجواب عدم تسليم التلازم بين انتفاء الآن وانتفاء الزمان بل (الآن لا تحقق له خارجا) ولا يلزم منه عدم تحقق الزمان ، إذ الزمان الماضى والمستقبل موجودان فى موطنهما وان لم يوجدا فى الحال ـ فتأمل .

(و) حيث انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذى لا يتجزأ عارضه المصنف (ره) بأن الجزء الذى لايتجزأ يدل على انتفاء

لو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة ، والقائل بعدم تناهي الأجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ، ويفتقر في التعميم الى التناسب

الحركة فانه (لو تركبت الحركة مما لايتجزأ لم تكن موجودة) . وبيانه : ان الحركة لو تركبت من أجزاء لاتتجزى تركبت المسافة منها أيضا للتلازم بينهما كما تقدم ، وحينئذ فالمتحرك من جزء من أجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يتصف بالحركة حال كونه على الجزء الاول لأنه لم يشرع بعد في الحركة ، ولا يتصف بها حال كونه على الجزء الثانى لأنه قد انتهت الحركة ، ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلاتوجد الحركة أصلا .

(مسألة) في القول بعدم تناهي الاجزاء (و) النظام (القائل بعدم تناهي الاجزاء) في الجسم فكل جسم قابل للانقسام لا الى نهاية بحيث كانت تلك الاجزاء موجودة في الجسم بالفعل (يلزمه مع ماتقدم) في نفي الجوهر الفرد ، لأن المفاسد المذكورة تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من أفراد متناهية منه أو غير متناهية اشكالات :

الاول - (النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب) بيانه : انا لو فرضنا جسما مركبا من ثمانية جواهر فردة طوله جوهران وعرضه جوهران وعمقه جوهران فانه جسم وقد تركب مما يتناهى ، وهذا نقض لقول النظام إذ هو يدعي ان كل جسم كذلك ، وما ذكرناه سالبة جزئية وهي نقيض للموجبة الكلية كما لايخفى . ثم اذا أردنا تعميم الدليل الى جميع الاجسام قلنا : ان كل جسم كبير أو صغير فلا بد وأن يكون له نسبة مع هذا الجسم المركب من ثمانية ، ومن المعلوم ان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الحجم

ويلزم عدم لحوق السريع البطيء وأن لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه . والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل

الى الحجم لكن نسبة الحجم الى الحجم متناهية فنسبة الاجزاء الى الاجزاء متناهية وهو يقتضى تناهى الاجزاء .

(و) الثانى — انه (يلزم) النظام أيضا (عدم لحوق السريع البطيء) فان البطيء اذا تحرك قبل السريع مقدار جزء ، ثم تحرك السريع فلا يخلو الامر من أحد أمور : (الاول) عدم لحوق السريع البطيء وهو باطل ضرورة . (الثانى) تخلل السكنات للبطيء بأن يتحرك البطيء جزءاً فيقف حتى يقطع السريع جزئين ويلحق به ، وهو باطل لما تقدم من عدم تخلل السكنات فى الحركة البطيئة . (الثالث) أن يتحرك السريع جزءاً ويتحرك البطيء نصف جزء ، وهذا هو المطلوب لكنه يبطل قول النظام بجوهر الفرد (الرابع) أن يطفر السريع جزءاً ويتحرك جزءاً ، وهذا أيضا باطل لما يأتى من بطلان الطفرة . فتدبر .

(و) الثالث — مما يلزم النظام هو (أن لا يقطع) الجسم (المسافة المتناهية فى زمان متناه) لأن الأجزاء غير متناهية وقطع كل جزء يقتضى حركة وكل حركة يقتضى زمانا لحيث ان أجزاء المسافة غير متناهية فاجزاء الحركة غيرمتناهية فالزمان المحتاج لقطعها غير متناه ، وهو باطل بالضرورة وقد قرر القوشجى هذين الدليلين أى الثانى والثالث دليلا واحداً فراجع .

(والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل) .

وقدأجاب العلاف عن هذه الإشكالات الثلاثة بجوابين فقال فى الجواب عن الإشكال الاول : لايلزم من عدم تناهى الاجزاء عدم تناهى المقدار فيمكن أن يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناهية ولا تكون نسبة الاجزاء الى

والقسمة بأنواعها يحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع ، وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع

الاجزاء نسبة متناهية . والحاصل يمكن أن تجتمع أجزاء غير متناهية فى حجم متناه ، وذلك بأن تتداخل الاجزاء فيصير جزءان وأزيد فى حيز جزء واحد وفى قدره ، وهذا باطل بالضرورة لأن المفروض ان الاجزاء مصمتة لا فراغ لها فلا يمكن اجتماعها إلا بزيادة الحجم .

وقال فى الجواب عن الإشكالين الاخيرين : بالطفرة بأن السريع يتحرك جزءاً ويطفر جزءاً لا يحاذيه أصلا فيلحق بالبطىء ، وبأن الجسم المتحرك يقطع جزءاً فى الزمان وجزءاً آخر لا فى الزمان فيقطع المسافة غير المتناهية فى زمان متناه ، وحيث ان الطفرة باطلة بالبداهة لاستحالة الحركة بدون محاذاة المتحرك للمكان أو وقوع الحركة فى الزمان يبقى الإشكالان بحالها .

(مسألة) فى ابطال مذهب ذى مقراطيس القائل بأن الجسم يقبل مركب من أجزاء صغار صلبة متجزئة فى الوهم بحسب الجهات الثلاث غير قابلة للتجزئة بحسب الخارج . (والقسمة بأنواعها) الثلاثة أعنى الانفكاكية والوهمية والتى باختلاف العوارض الاضافية أو الحقيقية (يحدث) فى المقسوم (اثنينية تساوى طباع كل واحد منها) أى من القسمين (طباع المجموع) ، فيجوز حين تساوى الطباع على كل واحد من الجزئين المنفصلين ما كان يجوز على الجزئين المتصلين من القسمة لاتحادها فى الطباع والحقيقة ، فلا وجه لقبول بعض الاجزاء للقسمة الانفكاكية دون بعض .

(و) ان قلت : قد نرى بالوجدان قبول المجموع للقسمة دون كل قسم منه . قلت : (امتناع الإنفكاك لعارض) خارج عن الحقيقة والطبيعة ككون الجسم صلبا أو صغيراً لا يتناوله الآلة القاسمة أو نحوها (لا يقتضى الامتناع

الذاتي ، فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى مالا يتناهى

الذاتى) للذى وقع فيه الكلام ، فالامتناع عرضا لاينافى الإمكان ذاتا .

(مسألة) حيث أبطلنا القول بكون الجسم مركبا من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية أم غير متناهية وأبطلنا كونه شيئا واحداً قابلا للانقسام الى ما يتناهى (فقد ثبت ان الجسم شىء واحد متصل يقبل الانقسام الى مالا يتناهى) وهذا القول مما يساعده الحس أيضا

(مسألة) فى نفى كون الجسم مركبامن الهيولى والصورة . لايخفى انه بعدما ثبت كون الجسم شيئا واحداً متصلا اختلفوا : فذهب أفلاطون الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال فى شىء آخر فهو شىء بسيط قابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه فى الحالين فى ذاته ، فهو من حيث ذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التى لأنواع الاجسام يسمى هيولى ، وهذا القول هو مختار المصنف (ره) . وذهب ارسطو الى ان ذلك الجوهر المتصل حال فى جوهر آخر يسمى بالهيولى .

وزبدة ما احتج به بتلخيص القوشجى : ان ذلك الجوهر المتصل فى ذاته الذى كان بلا مفصل اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتيهما ، فلا بد هناك من شىء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد أن يكون ذلك الشىء باقيا بعينه فى الحالين وإلا لكان تفريق للجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقتضى بطلانه ـ انتهى .

أقول : إنما التزم بانعدام الجوهر المتصل حين طريان الانفصال ، لأن الإتصال الذى هو لازم له انعدم حين طريان الانفصال وانعدام اللازم

ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود مالا يتناهى . ولكل جسم مكان طبيعي

مستلزم لانعدام ملزومه . وفيه عدم لزوم هذا الاتصال الشخصي للجسم بل اللازم هو اتصال ما وهو لاينعدم حين طريان الانفصال ـ فتدبر .

وكيف كان فقد أجاب المصنف (ره) عن كلام ارسطو بقوله : (ولا يقتضي ذلك) أى اتصال الجسم وقبوله للانفصال (ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود مالا يتناهى) أى يلزم القائل بثبوت مادة سوى الجسم أحد اشكالين : (الأول) التسلسل (الثانى) ثبوت مالايتناهى . وتقريره: ان الجسم بعد الانفصال اما أن يكون مادة كل واحد من القسمين عين مادة القسم الآخر وهو محال لأن لازم ذلك أن يكون الواحد الشخصي فى مكانين فى آن واحد ، واما أن تكون مادة أحدهما غير مادة الآخر فلا يخلو من أحد أمرين : (الأول) أن تكون مادة كل واحد حادثة بعد الانفصال ، وذلك مستلزم للتسلسل لأن الحادث عندهم مسبوق بالمادة والمدة فلهذه المادة الحادثة مادة وتلك المادة أيضا حادثة ، لأن الفرض حدوث المادة بعد الإنفصال ، والحادث حيث يكون مسبوقا بالمادة فالمادة الثانية أيضا ـ لكونها حادثة ـ مسبوقة بمادة ثالثة وهكذا ، فيلزم ترتب أمور غير متناهية وهو التسلسل الباطل . (الثانى) أن تكون مادتا القسمين بعد الإنفصال غير حادثة بل موجودة قبل القسمة ويلزمه اشتمال الجسم على مواد لا تتناهى ، إذ الجسم قابل لانقسامات غير متناهية ـ كما عرفت سابقا ـ وحيث ان التسلسل ووجود مالا يتناهى محالان فلزومهما وهو ثبوت مادة سوى الجسم محال ، فبطل القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة ،

(مسألة) فى اثبات المكان لكل جسم (ولكل جسم مكان طبيعي)

يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق ، فلو تعدد انتفى ، ومكان المركب مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه

بحيث يقتضى طبيعة الجسم ـ بلا ارادة ـ الحصول فى ذلك المكان ولو زحزح عن ذلك المكان (يطلبه) أى يطلب الحصول فى ذلك المكان (عند الخروج) منه بقاسر فيرجع اليه (على أقرب الطرق) الذى هو الخط المستقيم فلو رفع الحجر عن الأرض رجع اليها على أقرب الطرق بينه وبينها ولا ينحرف فى رجوعه . وهذا أمر بديهى لا يحتاج الى البرهان . وقد يستدل عليه بأن الجسم لابد له من مكان إذ يستحيل المادة بلا مكان ، وحينئذ فلا يخلو من أحد ثلاثة : (الأول) حلوله فى جميع الأمكنة وهو محال . و(الثانى) حلوله فى البعض على سبيل التبادل ، ويدل على بطلانه استقراء الأجسام الموجودة. (الثالث) حلوله فى البعض المعين وهو المطلوب .

(فلو تعدد) المكان الطبيعى للشىء بأن كان للشىء مكانان طبيعيان (انتفى) المكان الطبيعى فيلزم عدم المكان للشىء أصلا ، وذلك لأنه اذا حصل فى أحد المكانين كان تاركا للثانى بالطبع فلا يكون الثانى مكانا طبيعيا له وإلا لم يتركه بالطبع وكذا العكس فلا يكون الأول مكانا طبيعيا . وهذا يشبه ماتقدم من عدم امكان توارد علتين مستقلتين على معلول واحد .

(مسألة) (ومكان المركب) ليس وراء أمكنة بساطئه بل اما يتمكن فى (مكان الغالب) من الأجزاء ـ ان كان أحدها غالبا ـ (أو ما اتفق وجوده فيه) ان لم يكن أحدها غالبا بل كانت الأجزاء متساوية . والمراد بقوله : « أو ما اتفق » الخ ـ انه لو كانت الأجزاء متساوية فاما أن يكون المركب بعيداً عن جميع أمكنة الأجزاء ـ بعداً بالنسبة ـ فانه اذا لم يعقه عائق وقف فى الوسط ، واما أن يكون قريبا الى بعض الامكان فانه يقف فيه

وكذا الشكل والطبيعي منه هو الكرة ، والمعقول من الأول البعد

إذ الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من أمكنتها وتفتر عند البعد عنها ، فلا يكون وقوف المركب في ذلك المكان الأقرب الى مكان بعض أجزائه دون الأجزاء الأخر ترجيحا من غير مرجح ـ كما لا يخفى .

(مسألة) معترضة (وكذا الشكل) يعني كما ان لكل جسم مكان طبيعي كذلك لكل جسم شكل طبيعي يتشكل به لو لم يكن هناك عائق . واستدل عليه : بأن كل جسم متناه وكل متناه مشكل : أى محيط به حد واحد ـ كالكرة ـ أو حدود ، فكل جسم مشكل (والطبيعي منه) من الشكل الذى يتصف به الجسم لو لم يكن هناك عائق (هو الكرة) . قال القوشجي : يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لأن الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلا فعلا واحداً ، وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة فان المضلع من الأشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة ـ انتهى .

(مسألة) مرتبطة بمبحث المكان (والمعقول من الأول) أى المكان (البعد) ههنا أمران : (الأول) ان المكان موجود . واستدلوا عليه بأن المكان مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود ، وحيث لا يكون جزءاً للجسم ولا حالا فيه ـ لأنه يسكن فيه الجسم ـ فهو مغاير للجسم . وأيضا المكان يقدر له نصف وثلث ونحوهما ، إذ مكان النصف نصف المكان وهكذا . وأيضا فانه يشار اليه بالحس فيقال : « الجسم هناك » وكل مشار اليه بالحس موجود ـ فتأمل . (الثاني) اختلفوا في ان المكان ماهو : فذهب افلاطون الى ان المكان البعد المساوى لبعد المتمكن ، وذهب ارسطو الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، والمصنف (ره)

فان الامارات تساعد عليه . واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ، ويمانع مساويه ، ومنه مفارق يحل فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ، ولا امتناع لخلوه عن المادة

إختار الأول قال : (فان الامارات تساعد عليه) أى على كونه بعداً - لا سطحا - فان الناس يقولون : « المكان خال » أو « ممتلىء » ، ويقصدون بذلك البعد المتوهم لا السطح ، ولذا لو قلنا : « ان الكوز خال » تبادر الى الذهن الأبعاد المحاطة بالكوز لا سطحه الباطن . وأيضا يقال : « الجسم فى هذا المكان » أو « فى ذاك » ولا يتصور منه الجسم المحيط بل البعد . وأيضا قولهم : « المكان ما يتمكن فيه المتمكن » يساعد كونه بعداً ، إذ الجسم يتمكن فى البعد لا فى السطح ، الى غير ذلك .

(واعلم) انه ربما أورد على كون المكان بعداً بايراد على سبيل منع الخلو ، وهو ان المكان بعد كما هو المفروض والجسم الحال فى المكان أيضا له بعد قطعا فحين حلول الجسم فى المكان ان بقى البعد ان لزم اجتماع المثلين وان عدم البعد الحال لزم كون الجسم بلا بعد وهو محال وان عدم بعد المكان لزم انعدام المكان . والجواب : (ان البعد) قسمان (منه ملاق للمادة وهو) البعد (الحال فى الجسم ، ويمانع) هذا القسم من البعد (مساويه) إذ يستحيل تداخل الجسمين فلا يمكن اجتماع البعدين المقارنين للمادة ، (ومنه مفارق) عن المادة وهذا البعد هو الذى (يحل فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به . ولا امتناع) فى اجتماع مثل هذين البعدين (لخلوه عن المادة) ولا يلزم منه اجتماع المثلين لأن البعد المقارن

ولو كان المكان سطحاً لتضادت الأحكام ولم يعم المكان ، وهذا المكان لايصح عليه الخلو من شاغل وإلا لتساوت حركة ذى المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانيهما

لا يماثل البعد غير المقارن .

(و) حيث أثبت كون المكان بعداً شرع فى رد من قال بكونه سطحا ، واستدل بأمرين : الأول ـ انه (لو كان المكان سطحا) كما يقوله ارسطو (لتضادت الأحكام) الثابتة للجسم الواحد ، فيلزم أن يكون الجسم الواحد فى حالة واحدة ساكنا ومتحركا . مثلا : الطير الواقف فى الهواء الهابة ساكن بالضرورة ويلزم أن يكون متحركا ـ على مبنى كون المكان سطحا ـ لأنه تتبدل عليه السطوح المحيطة به ، وكذا الحجر الواقف فى الماء . وأيضا المسافر فى الطائرة التى لايدخلها الهواء متحرك بالضرورة مع انه على مبنى ارسطو ساكن إذ لا تتبدل عليه السطوح بل السطح المحيط به واحد . (و) الثانى انه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن المحيط يلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو : لأنه اما أن يكون كل جسم محاطا بجسم آخر حتى يكون له مكان أم لا ، وعلى الثانى (لم يعم المكان) لكل جسم بل كان المحاط فقط له مكان دون غيره ، وعلى الأول يلزم عدم تناهى الأجسام وكلا الأمرين باطل باعتقاد هؤلاء

(مسألة) فى امتناع الخلاء (وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل) على مبنى المصنف (ره) وجماعة خلافا لآخرين حيث لم يقولوا بامتناع الخلاء (وإلا) فلو خلا المكان عن الشاغل (لتساوت حركة ذى المعاوق) أى حركة الشىء فى الملاء (حركة عديمه) أى حركة ذلك الشىء بعينه فى الخلاء ، وذلك (عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانيهما) . بيان

والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وليست منقسمة ،

الاستدلال : انا نفرض ان الجسم تحرك في فرسخ من الخلاء مقدار ساعة ثم تحرك ذلك الجسم في فرسخ من الملاء مقدار ساعتين ، ثم نفرض ملاءاً أرق بقدر نصف غلظ الملاء الأول فلا يخلو اما أن يتحرك فيه مقدار ساعة فيلزم تساوي حركة ذي العاوق وغيره وهو محال - وهذا ماأشار اليه المصنف ره - أو يتحرك أكثر من ساعة فيلزم أن يكون الملاء الرقيق بقدر النصف يعاوق أكثر من النصف . أقول : لو فرض ان الخالي يستغرق مقداراً كان الملآن بقدر الملاء أكثر من ذلك المقدار وكانت زيادة الملاء وقلته موجبة لاختلاف الزيادة والنقصان بعد مسلمية ذلك المقدار المستلزم للخلاء - فتأمل .

(مسألة) (والجهة) حيث كانت مناسبة للمكان لأن كلا منهما مقصد للمتحرك ويشار اليه بالإشارة الحسية تعرض المصنف لها . وكيف كان فهي (طرف الإمتداد الحاصل في مأخذ الإشارة) . طرف الإمتداد له اعتباران فبالنسبة الى الإمتداد يسمى نهاية وطرفا ، وبالنسبة الى الحركة والإشارة يسمى جهة . وحيث ان الإمتداد لابد له من مأخذ فالجهة إنما يعتبر طرف الإمتداد المبدو من المشير (وليست) الجهة (منقسمة) . قال العلامة (ره) : إنما كانت الجهة عبارة عن الطرف اذا لم يكن منقسما لأن الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل نهايته فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف ، ولأن المتحرك اذا وصل الى النصف لم يخل اما أن يكون متحركا عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة أو يكون متحركا اليها فلا يكون المتروك من الجهة - انتهى . أقول : الاولى كون عدم التقسيم معلولا للاصطلاح لا للبرهان كما لا يخفى .

وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه .

الفصل الثاني) الاجسام الفلكية والعنصرية

(الفصل الثاني) في الأجسام ، وهي قسمان فلكية وعنصرية

(وهى من ذوات الأوضاع) القابلة للاشارة الحسية وليست أمراً مجرداً عن المواد وعلائقها ، ثم انها ليست من ذوات الأوضاع مطلقا فان كل جسم ذو وضع بل (المقصودة بالحركة للحصول فيها) وأشار بقوله : « للحصول فيها » الى انها موجودة حال الحركة اخراجا لما يتحرك الشيء اليه مع كونه معدوما فى حال الحركة كالحرة التى يتحرك البسر اليها من الصفرة فانها معدومة فى حال الحركة ، وليس القصد من الحركة الحصول فيها بل تحصيلها (و) كما ان الجهة تقصد بالحركة تقصد (بالإشارة) الحسية فيقال : « الشيء الفلانى فى هذه الجهة وفى تلك » وهكذا .

(والطبيعى منها) أى من الجهة اثنان (فوق وسفل) ، والمراد بالطبيعى ما يستحيل تغيره عما هو عليه فان السماء لا تصير تحتا والأرض لاتصير فوقا سواء كان الشخص واقفا أو منكوسا أو على جنب أو غيرها من سائر الاشكال (وما عداهما) من اليمين واليسار والخلف والامام غير طبيعى إذ تختلف باختلاف الإعتبار ، فالمواجه للجنوب يكون الجنوب قدامه والشمال خلفه والشرق على يساره والغرب على يمينه والمواجه للشمال بالعكس فى الكل . ثم ان ماعدا فوق وتحت (غير متناه) إذ الجهة طرف الإمتداد ـ كما تقدم ـ ويمكن أن يفرض فى كل جسم امتدادات غير متناهية فيكون كل طرف منها جهة . وهذه المباحث لاتخلو من نظر ظاهر والله العالم .

(الفصل الثانى : فى الاجسام ، وهى قسمان فلكية وعنصرية)

اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم أفلاك الكواكب السيارة السبعة ، ويشتمل على أفلاك وتداوير

فالفلكية هى الافلاك ومحوياتها من الكواكب ، والعنصرية هى العناصر الاربعة ومحوياتها من الإنسان والحيوان والنبات والمعدن . (اما الفلكية) فهى تنقسم الى قسمين فلك وغير فلك والفلك على قسمين اما كلية وهى التى ليست جزءاً لفلك اخرى واما جزئية وهى التى تكون جزءاً لفلك اخرى (فالكلية منها تسعة واحد) منها (غير مكوكب) فلا يكون فيها كوكبا وتسمى بالمحدد والاطلس وفلك الافلاك (محيط بالجميع) . وقال بعض حكماء الإسلام : انها المقصود بالعرش فى لسان الآيات والاخبار ، وهو غلط ظاهر (وتحته فلك الثوابت) وتسمى بفلك البروج لكون البروج الاثنى عشر المتوهم فيها ، والبروج عبارة عن : الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدى والدلو والحوت . (ثم) بعد هاتين الفلكين (أفلاك الكواكب السيارة السبعة) وهى ما جمعه الشاعر الفارسى فى هذا البيت مبتدءاً من الاسفل الى الاعلى :

قمر است وعطارد وزهره   شمس ومريخ ومشترى وزحل

(ويشتمل) كل فلك من هذه الافلاك السبعة (على) فلك واحد أو (أفلاك وتداوير) فالقمر له أربعة أفلاك مجتمعة فى هذا البيت :

المائل ، الحامل ، ثم الجوزهر   وهكذا التدوير ، أفلاك القمر

والعطارد له أربعة أيضا :

الدال ، للعطارد التدوير   ممثل ، حامل ، والمدير

خارجة المراكز والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحركة
وألف ونيف وعشرون كوكباً ثوابتاً والكل بسائط خالية من الكيفيات
الفعلية والانفعالية

والشمس لها فلكان :

البـاء للشمس هو المثـل وخارج المركز ، أعنى الحامل
ولكل من الزهرة والمريخ والمشترى وزحل ثلاثة أفلاك :

الجيم ، أفلاك لكل هخيل الحامل التـدوير والممثل

وفى هذه الأبيات مسامحة فى الجملة كما لايخفى وإنما ذكرناها سهولة للحفظ وهذه الأفلاك المحوية تماس محدبها بمحدب الحاوية على نقطة تسمى الاوج ومقعرها بمقعرها على نقطة تسمى الحضيض إلا المائل والتداوير فمحدبها يماس مقعر الحاوى ثم ان بعض هذه الأفلاك (خارجة المراكز) فلا ينطبق مركزها على مركز العالم (والمجموع) من الأفلاك الكلية والجزئية (أربعـة وعشرون) كما تقدم (وتشتمل على سبعة متحركة) سيارة وهى ما تقدم أسماؤها (وألف ونيف وعشرون كوكبا ثوابتا) . وهذه هى الكواكب المرصودة التى عينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فهى غير محصورة . وقد أثبت علماء الفلك فى العصر الحاضر بطلان أكثر المطالب المذكورة فى المباحث السابقة والآتية المرتبطة بالفلكيات والعنصريات (والكل بسائط) . قال فى كشف المراد : ذهبوا الى أن الفلك بسيط لأن كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال فى هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطا ، وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا لأن الأجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال ـ انتهى . وهذه الأفلاك على ماقالوا (خالية من الكيفيات الفعلية) أى الحرارة والبرودة (والانفعالية)

ولوازمها شفافة ، واما العناصر فأربعة كرة النار والهواء

أى الرطوبة واليبوسة ، وإنما سمى الأوليان بالفعلية لأظهرية كونهما منشأ للفعل وسمى الأخريان بالانفعالية لأظهرية انفعالها ، وإلا فكل الأربع يفعل فى غيره وينفعل بغيره . واستدلوا لعدم اتصاف الأفلاك بهذه الكيفيات الأربع انها لو كانت حارة لكانت فى كمال الحرارة لعـــدم العائق فيقتضى احتراق العنصريات ، وكذا لو كانت باردة لكانت فى كمال البرودة ويلزمه انجماد العنصريات ، فعدم الإحتراق والانجماد يدل على عدم الحرارة والبرودة . هذا كله بالنسبة الى الحرارة والبرودة ، واما بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة فقالوا : ان الأفلاك ليست برطب ولا يابس لأن الرطوبة كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها ـ كما نرى فى الماء ـ واليبوسة كيفية تقتضى عسر القبول والترك ـ كما نرى فى الأرض ـ ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بيسر أو عسر إلا بالحركة المستقيمة فى أجزاء القابل بأن يتزحزح الجزء عن مكانه مستقيما ويرجع مستقيما ، فوجود الرطوبة واليبوسة فى جسم يقتضى صحة الحركة المستقيمة عليه والفلك لا يصح عليه الحركة المستقيمة لأنها متحركة بالاستدارة ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما ، لأن الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها ـ فتأمل .

(و) اذا انتفت الكيفيات الاربع انتفت (لوازمها) أعنى الخفة والثقل والتخلل والتكاثف وأشباهها (شفافة) لأنها لا تحجب من ورائها من الكواكب لأنها فى الفلك الثامن على مبناهم .

(مسألة) فى العناصر (واما العناصر) متنقسم الى قسمين بسيطة ومركبة ، اما البسيطة (فأربعة كرة النار) هى تحت فلك القمر (والهواء)

والماء والأرض *واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة أو وسائط

تحتها (والماء والارض) ومركز الجميع مركز العالم (واستفيد عددها) أى كونها أربعة (من ازدواجات الكيفيات الفعلية والإنفعالية) فانهم رأوا أن العناصر مهما خلت من كيفية لاتخلو عن اثنين من هذه الكيفيات الأربع فالحرارة اما مع الرطوبة واما مع اليبوسة والبرودة اما مع الرطوبة واما مع اليبوسة فالمزدوجات أربع : الحار اليابس هو النار . والحار الرطب هو الهواء والبارد الرطب هو الماء ، والبارد اليابس هو الارض . ثم انه لما لم يمكن اجتماع ثلاثة منها أو أربعة للزوم اجتماع المتنافيين كانت العناصر منحصرة في الاربعة المذكورة .

هذا كله دليل كونها أربعة ، واما دليل كونها كرة هو انها بسائط وقد تقدم ان الشكل الذي يقتضيه البسيط هو الكرة ، وقد استشكل في كرويةالجميع والحق مع المستشكلين كما يظهر من المفصلات . والدليل على ترتيبها : اما كون الارض في الوسط ثم الماء الناقص ثم الهواء فواضح ، واما كون النار فوق فلأن الفلك اذا تحرك أحدثت الحركة النار ، وأيضا فان طلب النار التي عندنا للعلو دليل على ان محلها الفوق إذ الشيء يميل الى محله اماالمحيط أوالمركز

(مسألة) في انقلاب العناصر بعضها الى بعض (وكل منهاينقلب الى) العنصر (الملاصق) لها والصور ستة الماء الى الارض وبالعكس والماء الى الهواء وبالعكس والهواء الى النار و بالعكس ، وهناك صورتان أخريان الارض الى الهواء وبالعكس ، (والى الغير بواسطة) كأن ينقلب الماء الى الهواء ثم الى النار وبالعكس وهكذا (أو وسائط) كأن ينقلب الارض ماءاً ثم الماء هواءاً ثم الهواء ناراً وهكذا قال العلامة (ره) : ويدل على انقلاب

فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لهاطبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها ، والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات

كل منها الى صاحبه ماتشاهده من صيرورة النار هواءاً عند الاطفاء ، وصيرورة الهواء ناراً عند إلحاح النفخ ، وصيرورة الهواء ماءاً عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول بخار اليه ، وصيرورة الماء هواءاً عند استخانته ، وصيرورة الماء أرضا عند انجماد المياه الجارية التى تشرب بحيث يصير حجارة صلبة ، واما صيرورة الارض ماءاً كما يتخذون مياها حارة ويعلون فيها أجساداً أصلية حجرية حتى تصير مياها جارية - انتهى وفى غالبها تأمل .

(مسألة) فى النار (فالنار حارة) بالضرورة والقياس (يابسة) بمعنى عدم لصوقها بشىء لا بمعنى تعسر تشكلها - كما تقدم فى معنى اليبوسة - (شفافة) لايمنع الشعاع عن النفوذ فيه ، وكذلك كرة النار لأنها لا تحجب الكواكب عن الابصار . واما النار التى تلينا فقد حكى عن الشيخ النص على انها ليست بشفافة لحجبها ما وراءها عن الابصار ، (متحركة بالتبعية) لحركة الفلك ، لأن السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار والمكين يتحرك بالمكان ، (لهاطبقة واحدة) لأنها قوية على احالة مايمازجها مع انمايخالطها عدوه من طبقات الهواء ، (و) لها (قوة على احالة المركب اليها) كما نرى بالضرورة فى ان كل شىء اذا تلاقى مع النار احترق .

(مسألة) فى الهواء (والهواء حار) واستدلوا له بأن الماء اذا أريد جعله هواءاً لابد له من التسخين ، وفيه نظر ظاهر . (رطب) بمعنى سهولة قبوله الاشكال وزوالها عنه (شفاف) لعدم منعه عن رؤية ما خلفه (له أربع طبقات) : (الاولى) المجاورة للارض المتسخن بسبب انعكاس أشعة

والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلاثة أرباع الأرض له طبقة واحدة ، والأرض باردة يابسة ساكنة فى الوسط شفافة

الشمس . (الثانية) الهواء البارد لما يخالطها من الابخرة الصاعدة من الماء ولا يصل اليه أثر انعكاس أشعة الشمس ويسمى بالطبقة الزمهريرية . (الثالثة) الهواء الصرفة بدون برودة البخار ولا حرارة انعكاس الاشعة . (الرابعة) الهواء الممتزج مع النار .

(مسألة) فى الماء (والماء بارد) ويدل عليه الحس حين خلوصه عن المسخنات الخارجية (رطب) ويدل عليه الحس بكلا معنى الرطوبة أى سهولة قبول الاشكال وزوالها والبلة (شفاف) لأنه اذا كان خاليا عن الخارجيات لم يحجب من الابصار (يحيط بثلاثة أرباع الارض) تقريبا وذكروا انه معلوم بالحس للسياحين (له طبقة واحدة) وفيه نظر بين .

(مسألة) فى الارض (والارض باردة) قيل لظهور برودتها على الحس عند خلوها من المسخنات (يابسة) لاقابلة للاشكال بسهولة ولامبتلة - كما هو واضح - (ساكنة) واستدلوا لسكونها بأنها لو لم تكن ساكنة لتحركت بالإستدارة أو الى ناحية من الجهات الست ، والكل باطل لأنها لو كانت متحركة بالإستدارة أو احدى الجهات الاربع : اليمين واليسار والخلف والامام لم يسقط الحجر المرمى من ناحية فى تلك الناحية بعينها بل وقع فى خلاف جهة الحركة ، ولو كانت صاعدة لم ينزل الحجر لوصولها الى الحجر لا وصوله اليها . ولو كانت هابطة لم ينزل الحجر لأنه كلما نزل نزلت الارض فلا يصل الحجر اليها أبداً . أقول : فى الكل نظر ، (فى الوسط) اى ان مركز حجمها منطبق على مركز العالم ، واستدلوا لذلك بانخساف القمر فى مقاطرته الحقيقية للشمس . أقول : وفيه نظر لايخفى ، (شفافة) أى لالون

لها ثلاث طبقات ، واما المركبات فهذه الأربعة اسطقساتها ، وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض ، ويفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها

لها اذا لم يختلط بغيرها ، فقد حكى انه جيء بشيء من الارض من المركز فكان لها ثقل وما كانت مرئية (لها ثلاث طبقات) : (الاولى) الارض الخالصة في المركز وقربه . (الثانية) الطينية . (الثالثة) المخلوطة بغيرها وهي المرئية والمغمورة بالماء .

(مسألة) في المركبات (واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها) الاسقطس عبارة عن العنصر ، والمراد ان كل مركب يتركب من هذه الاربعة العناصر لأن غيرها لا يصلح للتفاعل الذى لابد في المركب ، بل كل تفاعل راجع الى البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة ، وهي منحصرة في العناصر كما تقدم .

(مسألة) في حدوث المركبات (وهي) أي المركبات (حادثة عند تفاعل بعضها في بعض) ذهب بعض الحكماء الى عدم حدوث المركب بل أجزاء كل مركب منتشرة وإنما تجتمع في المركب . مثلا : أجزاء الإنسان ـ وهي اللحم والعظم والدم ـ منتشرة في العالم بنحو الاجزاء الصغار التي لاتدركها العين فاذا اجتمعت تلك الاجزاء حدوث هذه الطبيعة . وفيه نظر واضح بل المركب إنما يحدث بتفاعل بعض الاجزاء في بعض لانه إنما يكون باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها .

(مسألة) في كيفية التفاعل (ويفعل الكيفية) كالحرارة والبرودة (في المادة) المائية مثلا (فيكسر صرافة كيفيتها) قالوا : ان لنا مادة وصورة وكيفية : فالمادة لا تكون فاعلة لأن شأنها القبول ، والصورة لاتكون منفعلة لأن شأنها الفعل ، فلم يبق إلا احتمالات أربع انفعال المادة وانفعال

ويحصل كيفية مشابهة فى الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور البسائط

الكيفية . وعلى كل تقدير فالفاعل اما الكيفية أو الصورة ثلاثة منها باطلة إذ الصورة لا تكون فاعلة . مثلا : اذا كان ماء حار وماء بارد ثم مزجا لا يمكن أن تكون الصورة المائية الساخنة فاعلة فى مادة الماء البارد ولا فى كيفيتها لأن الصورتان والمادتان باقيتان وإنما التركيب حدث فى الكيفية فلم يبق إلا أحد أمرين : (الأول) عمل الكيفية فى الكيفية وهو محال لأنه ان عمل كل من البرودة والحرارة فى الأخرى دفعة واحدة يلزم أن يكون الغالب مغلوبا فى حالة واحدة وهو باطل إذ معنى الغلبة حفظ الشيء ميزانية نفسه وزيادته عليها ومعنى المغلوبية عدم حفظ الشيء ميزانية نفسه ـ كما لا يخفى ، وان عمل احداهما فى الأخرى بعد عمل الأخرى فى الأولى لزم أن يكون المغلوب الذاهب قوى طبيعته الحافظة له غالبا له قوى طبيعية حافظة وزائداً عليها . (الثانى) عمل الكيفية فى المادة بأن يعمل البرودة فى الماء الحار فيكسر صرافة حرارته وبالعكس وهو المطلوب (و) بعد هذا التفاعل (يحصل كيفية مشابهة فى الكل) فيكون كل جزء من الماء حاملا لجزء من الحرارة ولجزء من البرودة ويتساوى هذان الجزئان فى كل جزء من أجزاء الماء بعدما كان الماء البارد المنحاز كل جزء منه حاملا لجزء كبير من البرودة ، والماء الحار المنحاز كل جزء منه حاملا لجزء كبير من الحرارة (متوسطة) لا بتلك الحرارة التى كانت فى الماء الحار ولا بتلك البرودة كانت فى الماء البارد وهذه الكيفية المتوسطة (هى المزاج) فى الإصطلاح .

(مسألة) فى بقاء البسائط بصورها بعد التركيب (مع حفظ صور البسائط) ذهب جماعة الى ان البسائط اذا امتزجت انخلع صورها فلا يكون

ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال ، مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من

لواحد منها صورة خاصة بل للجميع صورة واحدة وهيولى واحد ، وهذا خلاف ماذهب اليه المصنف . وتقرير بطلان مذهبه كما عن اللاهجي : ان المزاج يفعل فعل الأضداد فانها تفعل فعل الحرارة وفعل البرودة وفعل اليبوسة وفعل الرطوبة ، ولو كانت كيفية بسيطة لم يمكن أن يصدر منه أفعال مختلفة - لأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد - فالمركب مشتمل على حصص من الكيفيات المتضادة ، واشتمالها على الكيفيات يستلزم كون محلها مركبة من محال تلك الكيفيات .

(مسألة) في اختلاف الامزجة (ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها عن الإعتدال) المزاج الذي يتكون في المركب بسبب التفاعل يعد المركب لقبول صور وقوى معدنية ونباتية وحيوانية ، فان كانت أجزاء المركب متساوية أو قريبة من التساوي قبل الصورة الحيوانية وان كانت مختلفة فبعضها زائد وبعضها ناقص بنسبة مختلفة زيادة ونقصانا قبل الصورة المعدنية ، وان كانت الأجزاء لا بذلك التساوي ولا بهذا الإختلاف قبل الصورة النباتية فكلما كان المركب أقرب الى الإعتدال قبل قوى أكمل .

(مسألة) في عدم تناهي الأشخاص (مع عدم تناهيها بحسب الشخص) إذ الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء بسائطها وكبرها . مثلا : يمكن أن تصور الجزء الناري من حصة الى حقة بزيادة حصة حصة وعلى كل تقدير فالجزء الهوائي كذلك وعلى كل تقدير فالجزء المائي كذلك وعلى كل تقدير فالجزء الأرضي كذلك ، وهكذا الى مالا نهاية له (وان كان لكل نوع من

المركبات مزاج ذو عرض له طرف افراط وتفريط وهي تسع .

☜ (الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام) ويشترك الأجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه

المركبات مزاج ذو عرض) عريض (له طرف افراط وتفريط) بحيث اذا خرج عنها لم يكن ذلك النوع ، فالإنسان مثلا يلزم أن يكون كل من أجزائه النارية والهوائية والأرضية بين حقة زيادة وحصة نقصانا بحيث لو زاد أحد بسائطه عن الحقة أو نقص عن الحصة لم يكن انسانا وكان نباتا أو معدنا ، اما في هذه الحدود فهو انسان وله عرض عريض بحسب الصور الممكنة للتركيب . وهذا شيء محسوس في الجملة فان أمزجة أفراد الإنسان مختلفة في الحرارة والبرودة وغيرهما بل مزاج فرد واحد يختلف بحسب مراتب العمر . (وهي) أي الأمزجة الكلية (تسع) حاصلة من ضرب كل من غلبة الحرارة على البرودة وبالعكس والتساوي في كل من غلبة الرطوبة على اليبوسة وبالعكس والتساوي .

(الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام) .

(مسألة) في تناهي الأجسام (ويشترك الأجسام في وجوب التناهي) فلا يمكن أن يكون جسم ممتداً الى مالانهاية له واستدل المصنف (ره) له بدليلين: (الاول) برهان التطبيق المتقدم في مبحث التسلسل (لوجوب اتصاف ما) أي الخط الذي (فرض له) أي لذلك الخط (ضده) أي ضد التناهي (به) أي بالتناهي (عند مقايسته) أي مقايسة هذا الخط (بمثله) أي خط آخر (مع فرض نقصانه) أي نقصان الخط الثاني (عنه) أي عن

ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به

الخط الاول المفروض له عدم التناهى . والحاصل انه لو فرض خطان ذهبا مع الجسم الى غير النهاية ثم قطعنا من أحد الخطين مقداراً ثم طبقنا هذا الخط المقطوع منه مع الخط الآخر فلا يخلو اما أن يتساوى هذا المقطوع منه مع غيره فيلزم منه تساوى الزائد والناقص وهو بديهى الإستحالة ، أو لايتساوى وحيث ان هذا الطرف الذى بأيدينا متساوى فلا بد وأن يقع التفاوت فى الطرف الآخر فان انقطع الناقص انقطع الزائد لفرض كون التفاوت بينهما بقدر ماقطعناه فيبطل عدم التناهى . أقول : ويرد مثل هذا الدليل على كل من الملاء والخلاء الفضائى مع استحالة رفعهما ـ فتأمل . (الثانى) من دليلى استحالة عدم تناهى الاجسام ما أشار اليه بقوله : (ولحفظ النسبة بين ضلعى الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثانى) أى ماالشتملا عليه (به) أى بالتناهى . وتقريره كما فى القوشجى : ان كل زاوية فان لضلعها نسبة الى ماالشتملا عليه يعنى الى بعد ما بينهما ، وتلك النسبة محفوظة بالغاً ما بلغا ، يعنى اذا امتدا عشرة أذرع مثلا وكان بعدما بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما حينئذ ذراعين واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة أذرع وعليه فقس ، وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما . ولا شك ان بعد ما بينهما متناه ، لكونه محصوراً بين حاصرين ، فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم أن يكون نسبة المتناهى أعنى الإمتداد الاول وهو عشرة أذرع فى هذا الفرض الى المتناهى أعنى البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهى أعنى الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهى أعنى بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هذا خلف ـ انتهى .

واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة ، والضرورة قضت ببقائها

(مسألة) فى تماثل الاجسام : فقد اختلفوا فيه فذهب جماعة الى ان لاجسام متماثلة أى متحدة الحقيقة وإنما الإختلاف بالعوارض ، وذهب آخرون الى انها مختلفة بالحقيقة ، وذهب المصنف (ره) الى الاول فقال : (واتحاد الحد) أى اتحاد تعريف الجسم بقولهم : « الجسم هو الطويل العريض العميق » أو « جوهر قابل للابعاد » (وانتفاء القسمة فيه) أى فى هذا الحد الواحد إذ لو كانت الاجسام مختلفة للزم اما أن نحدهما بحدين كما نقول فى أقسام الحيوان : « الإنسان حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل » واما أن نحدهما بحد واحد مع وقوع التقسيم فيه كما نقول : « ما فى الخان حيوان اما ناطق واما صاهل » (يدل على الوحدة) أى وحدة حقيقة الجسم من حيث الجسمية . فتحصل ان الجسم كالإنسان فكما ان اختلاف أفراده بالعوارض كذلك اختلاف أفراد الجسم كالإنسان والفرس والبقر المختلفه بالحقيقة .

(مسألة) فى ان الجسم باق فى زمانين لا ان زيداً مثلا فى هذا الآن غير نفس هذا الزيد فى الآن الثانى ، ويعبر عن هذا المبحث ببقاء الاجسام . (والضرورة قضت ببقائها) فانا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذات وإنما التغير فى العوارض وحكى عن بعض القول بتجددها آناً فآناً واستدل لذلك بأن يوم القيامة تفنى الاجسام ففناؤها لاتخلو عن أحد ثلاث : (الاول) خلق الفناء المعدم للجسم وهو باطل إذ لا ضد للجسم يسبب وجوده عدم الجسم . و (الثانى) اعدام الاجسام بنفسها وهو باطل لأن العدم لا يمكن أن يستند الى العلة

ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء ، ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري ، والأجسام كلها

الوجودية . و (الثالث) كون الجسم مما يتجدد آناً آناً فاذا لم يجدده الفاعل انتفى . أقول : مضافا الى الاختلاف في صحة الحكاية فيه ان الثاني صحيح لأن الأعدام غير العدم مع ان على الثالث يمكن أن يكون الاستمرار بيد الفاعل لانه يوجد آناً فآناً - فتامل .

(مسألة) (ويجوز خلوها) أى الأجسام (عن الكيفيات المذوقة) أى الطعوم (والمرئية) أى الألوان (والمشمومة) أى الروائح (كالهواء) الخالي عن جميع ذلك . وقال بعض بعدم امكان خلو الجسم عن اللون قياسا على الكون فكما لا يمكن وجود جسم بلا حيز كذلك لا يمكن وجود جسم بغير لون . وفيه : انه لم يقم دليل على هذا التشابه بل ما تقدم دليل على عدم صحته .

(مسألة) في جواز رؤية الأجسام (ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري) مقابل قول جماعة بأن الجسم ليس بمرئي وإلا لرأينا الهواء فالمرئي إنما هو اللون والضوء القائمان بسطوح الأجسام ، والمصنف تبعا للمتكلمين ذهب الى جواز الرؤية لكن بشرط الضوء واللون ، وذلك لبداهة انا نرى الجدار والكتاب والانسان والحيوان وإنما لم ير الهواء لعدم وجود الشرط وذلك مثل ان الحديد قاطع ولكن بشرط الحدة والنار محرقة ولكن بشرط المحاذات وهكذا .

(مسألة) في حدوث الأجسام (والأجسام كلها) جوهرها وعرضها

حادثة ، لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة ، فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر ، واما تناهي جزئياتهما فلأن وجود مالا يتناهى محال

(حادثة ، لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة ، فانها لاتخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر) بيان ذلك يتم ببيان قياسين : (الأول) ان الجسم ملازم للحركة والسكون ، وكل واحد منهما حادث - فالجسم ملازم للحادث . اما الصغرى فلان كل جسم له وضع وموضع فان كان منتقلا عن أحدهما كان متحركا وإلا كان ساكنا ، واما الكبرى فلأن كل جزء من أجزاء الحركة مسبوق بحركة أخرى أوسكون وكل جزء من أجزاء السكون مسبوق بسكون آخر أو حركة وكل مسبوق بالغير حادث . واذا تم هـــذا القياس جعلنا نتيجته صغرى للقياس . (الثاني) نقول : الجسم ملازم للحادث وكل ملازم للحادث حادث - فالجسم حادث . اما الصغرى فلما سبق ، واما الكبرى فلأنه لو فرض ملازم الحادث قديما فلا يخلو اما أن يكون هذا الحادث معه من الأزل فيلزم أزلية الحادث وهو محال ، واما أن يكون الحادث معه فى الأزل فيلزم الخلف لأنا فرضنا التلازم بينهما دائما .

(و) ان قلت : لا نسلم كبرى القياس الأول وبرهانه انكم ان أردتم بكون الحركة والسكون مسبوقين بالغير ان مهيتهما تقتضى ذلك فهو أول الكلام ، وان أردتم ان كل جزء منهما مسبوق بالغير فهو مسلم لكن لايقتضى أن تكون مهيتها كذلك لجواز أن يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية الى الأزل . قلت : فيه مضافا الى ان الجزئيات لما كانت حادثة فالمهية حادثة لأن المهية ليست إلا تلك الجزئيات واذا كانت المهية حادثة لم يعقل أزليتها وان كل جزء منهما حادث كما تقدم (اما تناهى جزئياتها فلأن وجود مالايتناهى محال)

للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحداهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد أيضا ، والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية

لأمرين : الأول (لـ) برهان (التطبيق على ما مر) وهو كما فى الكشف أن نأخذ جملة الحركات جملة ومن زمان الطوفان الى الأزل جملة أخرى ثم نطبق أحد الجملتين بالأخرى فان استمرا الى مالايتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف ، وان انقطع الناقص يتناهى الزائد لأنه إنما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا . (و) الثانى انه (يوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين) أى بالسابقية لما بعده والمسبوقية لما قبله (ويجب زيادة المتصف باحداهما) أى بالسابقية (من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى) أى بالمسبوقيـة (فينقطع الناقص) وهو المسبوق (والزائد) أى السابق (أيضا) وتقريره : انا نفرض سلسلتين متصاعدتين فى جميع الحوادث احداهما سلسلة السابقية والثانية سلسلة المسبوقية وهاتان متطابقتين ـ مثلا زيد سابق على عمرو مسبوق ببكر وهكذا ـ لكن سلسلة السابق أكثر بواحد فى طرف الماضى ، لأنه لابد من أن يكون هناك سابق غير مسبوق واذا وقع الزيادة والنقص كانا متناهيين ، إذ غير المتناهى لايمكن أن يكون له آخر حتى يقع به الزيادة والنقص ، وهذا شبيه ببرهان التطبيق كما لا يخفى .

ثم ان المصنف بين كبرى القياس الثانى فقال : (والضرورة قضت بحدوث مالا ينفك عن حوادث متناهية) وقد تقدم البرهان على ذلك مضافا

فالأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حـــدوثها. والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله و

الى الضرورة، وان كان ماتقدم برهانا على الاعم من هذا أى برهانا على حدوث مالا ينفك عن الحوادث فتبصر. (ف) تحصل من هذه المقدمات ان (الأجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض إلا بها) أى بالاجسام (ثبت حـدوثها) . وان شئت قلت: بعرض تلازم الحادث وكل ملازم للحادث حادث فالعرض حادث: اما الصغرى فلاستحالة قيام الأعراض إلا بالأجسام، واما الكبرى فلما تقدم.

ثم أشار المصنف الى جواب أدلة القائلين بقدم الأجسام ولهم أدلة:

(الأول) ان الأجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على أمر حادث مختص بوقت حدوثها، إذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لأن اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ماعداه من الأوقات مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الأوقات تخصيص بلا مخصص، ثم ننقل الكلام فى ذلك الأمر الحادث الموجب للترجيح وانه لم يختص بوقت معين وهكذا الى أن يتسلسل.

(و) الجواب أولا - انه (الحدوث) إنما (اختص بوقته إذ لا وقت قبله) فلا يلزم الترجيح من غير مرجح، فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة، إذ الزمان قبل خلق العالم موهوم لاوجود له وإنما حدث مع أول وجود العالم فليس هناك وقتان حتى نطلب المرجح للوقت الثانى على الاول، وهذا مثل أن يأتى زيد يوم الجمعة ويأتى عمرو مقارنا له ثم يسأل انه لم لم يأت عمرو فى ظرف اتيان زيد قبل يوم الجمعة. ولا يخفى انه لو قرر اشكال الحكماء بأنه يمكن خلق العالم قبل خلقه الفعلى - وإلا خرج عن الامكان - لم يرد عليه هذا الإشكال. (و) ثانيا - ان الفاعل لو كان مجبوراً لم يعقل انفكاك معلوله

المختار يرجح أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم والمادة منتفية

عنه ، واما الفاعل (المختار) اذا لم يكن مرجح فى الخصوصيات مع وجود المرجح فى الجامع (يرجح أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم) كالاشاعرة وإلا فلو لم يرجح لزم تفويت المصلحة وهو قبيح على الحكيم وثالثا - انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضى وجود العالم فيه دون ماقبله وما بعده . ورابعا - ان العالم حادث لما تقدم من الدليل فلا يمكن أن يكون أزليا . وخامسا - النقض بالحوادث اليومية . وكيف كان فكلام الحكماء أظهر بطلانا فلا يحتاج الى الاطالة .

(الثانية) من أدلة الحكماء ان الجسم مركب من المادة والصورة والمادة قديمة والصورة كذلك ، فالمركب منهما قديم . اما الصغرى فلما تقدم فى بحث مبدأ الجسم ، واما الكبرى فتقريره - كما فى الكشف وقد تقدم أيضا - كل حادث فهو مسبوق بامكان وجوده وذلك الإمكان ليس أمراً عدميا ، وإلا فلا فرق بين نفى الإمكان والإمكان المنفى ولا قدرة القادر لأنا نعللها به فتغايرا ، وليس جوهراً لأنه نسبة واضافة فهو عرض فمحله يكون سابقا عليه - وهو المادة - انتهى . وعلى هذا فالمادة ان كانت قديمة ثبت المطلوب وإلا افتقرت الى مادة أخرى - لان كل حادث له مادة - وهكذا الى أن يتسلسل المواد ، ثم يلزم من قدم المادة قدم الصورة - لما تقدم من انها لاتخلو عن الصورة - فيلزم قدم الجسم . (و) الجواب : (أولا) لا نسلم تركب الجسم من المادة والصورة كما تقدم تزييفه فى مبحث مبدأ الجسم . و (ثانيا) على فرض التسليم نقول : (المادة منتفية) لما تقدم من ان الإمكان ليس شيئا حتى يحتاج الى محل بل هو أمر اعتبارى ، واذا لم تكن مادة لم تكن صورة .

(الثالثة) من أدلتهم بلفظ القوشجي : ان الزمان قديم وإلا لكان عدمه

والقبلية لا تستدعي زمانا وقد سلف تحقيقه .

* (الفصل الرابع ـ في الجواهر المجردة) اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وأدلة وجوده مدخولة

قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق ـ وهو السبق الزمانى ـ فيكون الزمان موجوداً حين مافرض معدوما (هذا خلف) ، واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى هى مقداره أيضا قديمة ، فكذا الجسم الذى هو محل الحركة . (و) الجواب ان (القبلية) لعدم الزمان على وجوده (لا تستدعى زمانا) حتى يلزم وجود الزمان حين فرض عدمه ، لما تقدم من ان بعض الاشياء مقدم على بعض بحيث لا يجامع مع المسبوق مع عدم السبق الزمانى ، فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض وليس متقدما بالزمان ـ وإلا لزم التسلسل ـ (وقد سلف تحقيقه) فى بحث أقسام السبق .

(الفصل الرابع ـ فى الجواهر المجردة) أى المفارقة عن المدة والمادة وهى قسمان : نفس وعقل . (اما) تجرد (العقل فلم يثبت دليل على امتناعه) لأن أقصى ما استدل للامتناع انه لو كان مجرداً شارك البارى تعالى وهو محال . وفيه ان المشاركة فى السلوب والاضافات لا يقتضى المشاركة فى الذات حتى يلزم التركيب . ولايخفى ان مراد المصنف (ره) من العقل غير تركبه تعالى للزومه ماذكره الفلاسفة ـ من العقل القديم الملازم مع البارى ملازمة النار للحرارة : وإلا فقد دل الدليل على بطلانه (وأدلة وجوده مدخولة) ذهب الحكماء الى ان الواجب صدر منه العقل الاول ثم صدر من العقل الاول فلك أول وعقل ثان ثم صدر من العقل الثانى فلك ثان وعقل ثالث وهكذا الى تسعة أفلاك وعشرة عقول . وقد ذكر المصنف (ره) من أدلتهم ثلاثة

كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران

هى أقواها :

(الاول) ما أشار بقوله : (كقولهم) الممكن منحصر فى العرض والجواهر الخمسة ـ أعنى الجسم والصورة والهيولى والنفس والعقل ـ وأول صادر عن البارى لا يمكن أن يكون إلا العقل ، اما عدم كونه جسما فلأن (الواحد لا يصدر عنه أمران) وهذا يتوقف على ثلاث مقدمات : كون الجسم مركبا ، وكون البارى واحداً ، وكون الواحد لا يصدرمنه إلاالواحد . اما ان الجسم ليس واحداً فلأنه مركب من الهيولى والصورة ، واما كون البارى واحداً فهو بديهى ، واما ان الواحد لا يصدر الخ فقد تقدم برهانه عند قول المصنف (ره) قبيل براهين ابطال التسلسل : «ومع وحدته يتحد المعلول» . ونقول هنا : انه يلزم أن يكون فى العلة خصوصية بسببها يصدر منه هذا المعلول دون غيره إذ لولا الخصوصية والسنخية بين العلة والمعلول لزم صدور كل شىء من كل شىء ، وعليه فلو صدر أثران من مؤثر فلا يخلو اما أن يكون نسبة أحدهما الى العلة عين نسبة الآخر وهو محال ، أوالنسبتان متغايرتان فنسبة كل واحد التابعة لخصوصية اما أن تكون داخلة فى العلة ـ ويلزم منه تركبها ، وهو خلف ـ أو خارجة عن العلة . فننقل الكلام فى جهة ارتباط هذه الخصوصية الخارجية بالعلة ونقول اما أن تكون جهة الإرتباط داخلة أو خارجة وهكذا الى أن يتسلسل . أقول : يرد عليه أمور : (الاول) انه ليس الجسم مركبا كما سبق . (الثانى) ان الواحد الذى لا يصدر منه إلا الواحد إنما هو فى العلة بالجبر كالنار لا بالإختيار كالبارى تعالى ، فان الفاعل بالإختيار إنما يوجد بالإرادة على وفق المصلحة ولا يحتاج الى السنخية . (الثالث) ان هذه القاعدة حتى فى الفاعل بالجبر مخدوشة إذ لم لا يجوز أن

ولا سبق لمشـــروط باللاحق في تأثيره أو وجوده وإلا لما انتفت صلاحية التأثير

يجعل الله تعالى شيئا واحداً منشأ لأثرين .

(و) اما عـدم كون الصادر الاول صورة أو نفسا فلأنه (لا سبق لمشروط باللاحق فى تأثيره) يعنى ان الصورة والنفس إنما يؤثران اذا كانا مع المادة والبدن ، فلا يمكن أن يكونا علة لجميع الاشياء التي منها المادة والبدن إذ لو كانا أول الاشياء ثم أوجدا شيئا لزم كونهما علة مع عدم وجود شرط علتهما . وهذا يتوقف على كون الصورة والنفس لا يؤثران إلا اذا كان مع المادة والبدن وبيانه : اما الصورة فلأنها إنما تؤثر اذا كانت موجودة مشخصة وتشخصها متوقف على مقارنتها للمادة إذ لا تشخص لها بدون المادة ـ فلا تكون سابقة على المادة ـ واما النفس فلأنها إنما تفعل بواسطة البدن فلا تكون مقدمة على البدن وعلة له . وفيه عدم تسليم وجود الصورة أصلا بل هو أمر منتزع ، خصوصا بعدما عرفت من عدم تركب الجسم من المادة والصورة . واما النفس فلم يقم دليل على تجردها وانها لا تتمكن من الفعل إلا بواسطة البدن ، فيمكن أن تكون أمراً ماديا تفعل بدون البدن (أو) مجردة تفعل بدونه ولا يلزم أن تكون عقلا وان كانا مشتركين فى التجرد والفعل بدون شيء ـ كما لا يخفى .

واما عدم كون الصادر الأول عرضا فلأنه لا سبق لمشروط باللاحق فى (وجوده) إذ العرض محتاج فى وجوده الى الجوهر فلو كان العرض أول الأشياء لكان علة للجوهر فيلزم أن يكون مقدما لأنه علة ومؤخراً لأنه مشروط بالجوهر الذى فرض مؤخراً .

واما عدم كون الصادر الأول هيولى ومادة فلأن الهيولى قابلة فلا يمكن أن تكون فاعلة ، واليه أشار بقوله : (وإلا لما انتفت صلاحية التأثير

عنه لأن المؤثر هنا مختار ، وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل

عنه (٥)) يعنى وإلا يكن كذلك بأن كانت المادة هى الصادر الأول لما كانت بحيث انتفت صلاحية التأثير عنها ، لحيث انها انتفت صلاحية التأثير عنها لم تكن صادراً أولا وعلة لجميع الأشياء . والأقرب فى النظر أن يكون قوله : « أو وجوده » اشارة الى أمرين عدم صلاحية العرض والهيولى إذ هى تحتاج فى وجوده الى الصورة – فان الشىء مالم يتشخص لم يوجد – وعليه فقوله : « وإلا لما انتفت » الخ علة لقوله : « ولا سبق » الخ يعنى لا سبق لمشروط باللاحق وإلا لكان اللازم صلاحيته للتأثير – مجرداً – فانتفاء صلاحية التأثير عن هذه الأربعة كاشف عن عدم كونها صادراً أولا ، فيكون ضمير عنه راجعا الى قوله : « لمشروط » فتدبر . وإنما قلنا بأن أدلة وجوده ومدخولة (لأن المؤثر هنا مختار) والمختار تتعدد آثاره وأفعاله ، فيمكن أن يكون الصادر منه ابتداء أشياء كثيرة .

والدليل للقائلين بوجود العقل ما أشار اليه بقوله : (وقولهم) بالجر عطف على « كقولهم » ان الفلك تتحرك مستديراً بالبداهة (استدارة الحركة توجب الارادة) إذ الحركة اما طبيعية أو قسرية أو ارادية وحركة الفلك ليست طبيعية لأنها مستديرة وكل مستدير ليس طبيعيا . بيانه : ان الحركة المستديرة تترك جزءاً وتطلب ذلك الجزء بعينه والمطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع ، واذا ثبت انها ليست طبيعية ثبت انها ليست قسرية – لأن القسرية مقابل الطبيعية فما لم يمكن فيه الطبع لا يمكن فيه القسر . فتحصل ان حركة الفلك ارادية (المستلزمة للتشبه بالكامل) وإنما استلزم كون الحركة

(٥) تذكير الضمير الراجع الى المادة باعتبار تأويلها الى المحل .

إذ طلب الحاصل فعلا أو قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال

الإرادية للفلك مقصوداً منها التشبه بالكامل - أى الذات التى كمالاتها حاصلة بالفعل ، لأن الإرادة تقتضى أن يكون للمريد مطلوب - فطلوبه اما مستحيل الحصول وهو محال إذ طلب المحال محال ، واما ممكن الحصول وهو اما محسوس أو معقول والاول محال لأن الفلك لا يتغير عن حاله الى أخرى - ولازم حصول المطلوب المحسوس تغيرها - فتعين الثانى وهو أن يكون المطلوب معقولا . وحينئذ فالفلك اما أن يريد نيل ذات المعقول أو نيل صفاته او نيل التشبه بأحدهما والأولان محالان لأن الذات والصفة ان نيلتا فى الجملة لزم انقطاع الحركة - لامتناع طلب الحاصل - وان لم تنالا أصلا فلا بد من اليأس وتنقطع الحركة أيضا - وحيث ان انقطاع الحركة محال لأنها حافظة للزمان الممتنع عليه الإنقطاع ، فكون المطلوب نيل الذات والصفات محال ، فتعين أن يكون الطلب للتشبه وهو اما تشبه بالواجب أو بالعقل - إذ المعقول منحصر فيها - والاول باطل وإلا لم يختلف حركات الفلك ، فتعين أن يكون التشبه بالعقل فيثبت المشبه به أى العقل - وهو المطلوب .

ان قلت : أى مناسبة بين الحركة بالإستدارة وبين التشبه بالعقل ؟ قلت : ان الفلك تخرج كمالاته الممكنة بواسطة الحركة الوضعية ويحصل له بكل وضع تشبه بالمطلوب الذى هو بالفعل من كل الوجوه .

وقد أشار المصنف (ره) الى أقسام الطلب بقوله : (إذ طلب الحاصل فعلا أو قوة يوجب الإنقطاع و) طلب (غير الممكن محال) يعنى ان الكمال المطلوب ليس حاصلا بالفعل وإلا انقطعت الحركة ولا حاصلا بالقوة وإلا لانقطعت أيضا ولا غير الممكن لأن شعور الفلك مانع عن طلبه غير الممكن ، فتعين أن تكون الحركة لطالب كمال يحصل بالتدريج الى الابد . وهذا

لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه على حصر أقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال ، وقولهم لاعلية بين المتضايفين وإلا لأمكن الممتنع أو علل الأقوى بالأضعف

الدليل غير تام أيضا (لتوقفه على دوام ماأوجبنا انقطاعه) أى يتوقف هذا الدليل على دوام الحركة للفلك وقــد أوجبنا انقطاعها لأنا بينا سابقا حدوث الفلك وكل حادث ممكن العدم . (و) أيضا يتوقف هذا الدليل (على حصر أقسام الطلب) فيما ذكروه لامكان أن تكون لطلب نفع السافل (مع المنازعة فى امتناع طلب المحال) فيمكن أن يكون الفلك بلا شعور فيطلب المحال ، ولولا ملاحظة الإختصار ووضوح بطلان هذه التلفيقات الواهية لأكثرنا من الإعتراض عليه .

(الثالث) من أدلتهم ما أشار اليه بقوله : (وقولهم لا علية بين المتضايفين وإلا لأمكن الممتنع أو علل الاقوى بالاضعف) . وتقريره : انه لايخلو اما أن يكون موجداً لفلك الجسم أوالعقل والاول مستحيل فيتعين الثانى وهو المطلوب ، ووجه استحالة كون الموجد جسما ان الموجد لا يخلو اماأن يكون محويا بالفلك أوحاويا له وكلاهما محال : اما الاول فلأن الحاوى أشرف من المحوى فلا يمكن أن يكون الأخس علة للأشرف ، والى هـذا أشار بقـوله : « أو علل الاقوى بالأضعف » . واما الثانى فلأن الحاوى لكونه علة مقـدم على المحوى فى مرتبة عدم المحوى - فى ظرف وجود الحاوى - يلزم الخلاء ، لحيث ان الخلاء محال يستحيل أن تكون علة الفلك الجسم الحاوى ، واليه أشار بقوله : « وإلا لأمكن الممتنع » والمراد بقوله : « ولا علية بين المتضايفين » أى بين الحاوى والمحوى - لأن أحدهما من

لمنع الامتناع الذاتي . واما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ، وهي مغايرة لما هي شرط فيه

حيث هو حاو مضائف للآخر من حيث هو محوى و بالعكس . وهذا الدليل باطل أيضا (لمنع الإمتناع الذاتى) للخلاء إذ لو كان الخلاء ممتنعا ذاتا كان ملازم عدم الخلاء ـ وهو المحوى ـ واجبا ذاتا ، لكن الثانى واجب بالغير فالخلاء ممتنع بالغير وحيث ان الممتنع بالغير ممكن فلا يلزم من علية الحاوى امكان الممتنع ـ فتأمل . ثم ان قولهم موجد الفلك اما الجسم أو العقل يعوزه قسم ثالث وهو الواجب ، فلا استقامة لدليل من أصله .

(مسألة) فى النفس الناطقة وقد تقدم انها الجوهر المفارق عن المادة فى ذاته دون فعله . وعرفها المصنف (ره) بقوله : (واما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة) اما كونها كمالا للجسم فواضح ، واحترز بالاول عن الكمال الثانى ، إذ الكمال على قسمين : (الاول) الذى يتنوع به الشيء كالفصول يسمى كمالا أولا . (الثانى) مايعرض للنوع من الصفات اللازمة أو العارضة كالعلم والقدرة ونحوهما . واحترز بقوله : « لجسم » عن الكمال للمجردات ، وبتقييده « بالطبيعى » عن صور الأجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير ، وبقوله : « آلى » عن صور العناصر والمعدنيات إذ لا يصدر عنها أفعال بواسطة الآلات ، وبقوله : « ذى حياة بالقوة » عن النفوس السماوية التى تصدر عنها التعقلات والحركات الإرادية التى هى من أفعال الحياة بالفعل لا بالقوة ، بخلاف ذوات النفوس فانها تصدر عنها الحركات بالقوة .

(مسألة) فى ان النفس الناطقة ليست هى المزاج (وهى) أى النفس (مغايرة لما) أى للمزاج الذى (هى) أى النفس (شرط فيه) أى ان النفس شرط لحصول المزاج فلا يكون عين المزاج وذلك لوجوه : (الأول)

لاستحالة الدور، وللمانعة في الاقتضاء، ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر، ولما يقع الغفلة عنه والمشاركة فيه

(لاستحالة الدور) . بيان ذلك : ان المزاج واقع بين أضداد تريد الإنفكاك والنفس تجبرها على الالتيام ، فلو كان المزاج هي النفس لزم تقدم المزاج على نفسه وهو دور بمعنى لزوم تقدم الشيء على نفسه ـ فتأمل .

(الثاني) (وللمانعة في الاقتضاء) فان النفس تقتضي شيئا والمزاج يقتضي شيئا آخر ، فان الماشي مزاجه يقتضي السكون ونفسه تقتضي الحركة . فتبين انهما شيئان إذ لا يعقل أن يقتضي شيء واحد أمرين متقابلين .

(الثالث) (ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر) . وتقريره على ما في القوشجي : ان النفس تبقى عند بطلان المزاج ، فان زيداً مثلا له مزاج عند طفوليته ككون مزاجه حاراً لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب فيصير مزاجه بارداً مثلا ، ولا شك ان الباقي غير الزائل .

(مسألة) في ان النفس غير البدن لامور :

(الأول) ما أشار اليه بقوله : (و) النفس مغايرة (لما يقع الغفلة عنه) فانا قد نغفل عن بدننا ومع ذلك نتصور أنفسنا ، فلو كانت النفس عين البدن لم يعقل التفكيك إذ الشيء الواحد اما متصور واما مغفول عنه ، وقوله: « لما يقع » الخ عطف على قوله : « لما هي شرط فيه » .

(الثاني) ما أشار اليه بقوله : (و) هي مغايرة لما يقع (المشاركة فيه) فان البدن جسم والجسم يقع المشاركة فيه بين جميع الأجسام ، فلوكانت النفس هي البدن لزم مشاركة جميع الأجسام في النفس وهو باطل فاتحاد البدن مع النفس باطل . وان شئت قلت : النفس مختصة ، والجسم ـ الذي هو البدن ـ مشترك ، والمشترك غير المختص ، فالنفس غير البدن .

والتبدل فيه ، وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامه

(الثالث) ماأشار اليه بقوله : (و) هى مغايرة لما يقع (التبدل فيه) فان أجزاء البدن تتبدل والنفس باقية بحالها ، والمتبدل غير الباقى . لما ان أجزاء البدن متبدلة فلأن البدن دائما فى التحليل بسبب الحرارات الداخلية والخارجية ولذا يظهر الهزال بمجرد الإسهال لأنه لايصل الى الأعضاء بدل مايتحلل ، واما ان النفس باقية فللقطع بأن نفس زيد فى حال هرمه هو نفسه فى حال طفولته .

(مسألة) فى ان النفس من المجردات (وهى جوهر مجرد) فى ذاته لأمور :

(الأول) ـ (لتجرد عارضها) لمقدمات ثلاثة : (الأولى) وجود معلومات مجردة كالبارى تعالى والكليات كما هو واضح . (الثانية) ان العلم بالمجرد مجرد لأن العلم يلزم أن يطابق المعلوم فلوكان العلم ماديا لم يطابق المعلوم وذلك لأن العلم عبارة عن الصورة العقلية فلو لم تكن مجردة لكانت محفوفة بغواش المادة من مقدار معين وأين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا تكون مطابقة لما ليس له تلك الامور : إذ ذو المقدار والوضع والكيف ونحوها لاتكون مرآة وصورة لما ليس له تلك الأمور . (الثالثة) ان محل العلم وهو النفس مجردة ، لأن المحل لو كان له أين ووضع وكيف ومقدار كان الحال فيه متصفا بها لكن الحال لا يعقل اتصافه بها فالمحل كذلك . وفيه انه يتوقف على كون العلم صورة وهو ممنوع بل العلم ليس الإنكشاف ولو كان العلم صورة لم يعقل العلم بالمجرد لأنه لاصورة له .

(و) الثانى من أدلة تجرد النفس (عدم انقسامه) أى انقسام العارض بيانه : ان النفس الناطقه غير منقسمة ولا شيء من الماديات غير منقسم . اما

وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه، ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعاً

عدم انقسام النفس فلأن الوحدة والنقطة اللتين تعقلهما النفس غير قابلتين للانقسام وكلما كان المعقول غير قابل للانقسام كان محله كذلك وإلا فلو انقسمت النفس لكان معقولها منقسما لوجوب التطابق بين الشيء وصورته ومحل الصورة كما تقدم في الدليل الأول ، واما ان كل مادى منقسم فلما تقدم من انه لاوجود لوضعي غير منقسم ، فهاتان المقدمتان تنتجان تجرد النفس وعدم كونها ماديا . وفيه ماتقدم في الدليل الأول .

(و) الثالث من أدلة تجرد النفس (قوتها) أى النفس (على مايعجز المقارنات) للمادة (عنه) فان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية والماديات لا تقوى على ذلك : اما الصغرى فلأنها تقدر على تعقل الاعداد غير المتناهية ، واما الكبرى فلما تقدم من ان المادى متناه وكل متناه لا تقدر على غير المتناهي . وفيه ان النفس لا تقدر على مالا يتناهى لما في القوشجي من انه ان أردتم به انها لاتتناهى الى معقول إلا وهى تقوى على تعقل آخر بعد ، فالقوى الجسمانية أيضا كذلك فان القوة الخيالية - مثلا - لاتنتهي في تصور الاشكال الى حد الاوهى تقوى على تصور شكل آخر بعد ، وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع .

(و) الرابع من أدلة تجرد النفس (لحصول عارضها) أى عارض النفس وهى الصورة العلمية (بالنسبة الى ما يعقل محلا) أى ان صورة الشيء الذى يفرض محلا للنفس كالقلب والدماغ ، هذه الصورة تحصل للنفس حصولا (منقطعا) . فقد يتصور الشخص القلب وقد لايتصوره ، فهذا دليل على عدم محل لها . بيان ذلك : ان النفس لو حلت في جسم من قلب أو دماغ

ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض ، ولانتفاء التبعية و

أو غيرهما من الجسمانيات لزم أحد الامرين : اما أن تعقله دائما أو لا تعقله دائما لأنه ان كفى صورة ذلك المحل فى تعقله لتعقله دائما لحضوره عندها ، وان لم تكف لم تعقله أبداً لاستحالة أن يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة أخرى للزومه اجتماع المثلين ، فوجود التعقل منقطعا قد يكون ، وقد لايكون كاشف عن ان النفس غير حالة فى محل وكل مالا محل له مجرد . وفيه انه يمكن أن يكون لتعقلها لمحله شرط كالتوجه الى المحل ونحوه ، كما نرى فى الخارجيات ان مع اجتماع جميع شرائط الرؤية قد لا يرى الإنسان المرئى لعدم توجه النفس اليه .

(و) الخامس من أدلة تجردها : ان الصورة العقلية العارضة للنفس مستغنية عن المادة ، فمحلها وهى النفس مستغنية عن المادة (لاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض) . اما ان الصورة العقلية مستغنية فلما تقدم من ادراكها المجردات ، واما التلازم بين استغناء العارض والمعروض فلأن العارض محتاج الى المعروض ، فلو كان المعروض محتاجا الى شيء لكان العارض أولى بالإحتياج اليه ـ فتأمل .

(و) السادس من أدلة تجردها : ان القوة المنطبعة فى الجسم تابعة للجسم فى القوة والضعف ، والنفس غير تابعة للجسم فالنفس غير منطبعة : اما الصغرى فلما هو المشاهد من ان الحس والحركة الحالتين فى البدن تضعفان بضعفه وتقويان بقوته وكسائر سائر القوى الظاهر ، واما الكبرى فهو واضح (لانتفاء التبعية) فان النفس تقوى حال ضعف الجسم فان وقت الشيخوخة تقوى تعقلات النفس . وفيه نظر بين .

(و) السابع من أدلة تجردها : ان القوى المنطبعة فى الجسم تكل عند

لحصول الضد ، ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها . واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها ،

توارد الافعال عليها خصوصا الشاقة منها ، والنفس تقوى بذلك ، فالنفس غير منطبعة : اما الصغرى فلما هو المشاهد من ان الباصرة لا ترى بعد نظر طويل الى قرص الشمس والشامة بعد شم رائحة قوية لا تدرك رائحة ضعيفة وهكذا ، واما الكبرى فهو واضح (لحصول الضد) من ذلك ، فان النفس عند كثرة التعقلات تقوى وتزداد والنظر فيه أيضا ظاهر .

(مسألة) ذهب جمع الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وإنما تختلف بالصفات والملكات وذهب آخرون الى انها مختلفة بالمهية كاختلاف الإنسان والفرس والبقر (و) اختار المصنف (ره) الاول لأن النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد و (دخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها) اما الصغرى فلما تقدم فى تعريف النفس ، واما الكبرى فلأن الامور المختلفة بالمهية يمتنع أن يجمعها حد واحد فلا يمكن جمع الإنسان والفرس والبقر تحت حد واحد . أقول : ويمكن أن يكون هذا الحد الواحد حداً للجنس لا النوع ، كأن يحد الإنسان وسائر الانواع : بالجسم النامى المتحرك بالإرادة فالحد الواحد لايدل على الإتحاد النوعي .

(و) ان قلت : (اختلاف العوارض) الطارئة على النفس كالجبن والشجاعة والفهم والبلادة والسخاء والبخل وغيرها يدل على اختلاف حقائق النفوس . قلت : اختلاف العوارض (لايقتضى اختلافها) أى اختلاف النفوس بالمهية لأن هذه عوارض مفارقة غير لازمة ولذا قد ينقلب الشجاع جبانا وهكذا فاختلافها لايقتضى اختلاف المعروض . أقول : والواقع غير معلوم والادلة النقلية قابلة للامرين .

هي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع ، وهي مع البدن على التساوي

(مسألة) فى حدوث النفوس (وهى حادثة ، وهو ظاهر على قولنا) بحدوث العالم فان النفوس من أجزائه فهى حادثة (و) اما (على قول الخصم) القائل بقدم العالم فاثبات حدوث النفوس يحتاج الى البرهان ، وهو ان النفوس (لو كانت) قديمة (أزلية) فلا يخلو اما أن تكون فى الازل واحدة أو متعددة ، وعلى الاول فان بقيت بعد التعلق بالابدان واحدة أيضا (لزم اجتماع الضدين) لأن نفس زيد المتصفة بالكرم هى بعينها نفس عمرو المتصفة بالبخل ، فيلزم أن تكون النفس الواحدة كريمة بخيلة عالمة جاهلة شجاع جبان الخ . وهو محال ، وان تعددت بعد التعلق بالابدان ولا يمكن ذلك إلا بأن تبطل النفس الواحدة وتحدث نفوس كثيرة (أو) تتجزأ بأجزاء كالماء من الماء اذا تجزأ بأجزاء ، ومن ذلك يلزم (بطلان ما ثبت) أى بطلان النفس الاولى التى ثبت انها فى الازل واحدة غير متكثرة ولا متجزئة ـ وهو محال ـ لأن القديم لا يمكن انقلابه كما تقدم فى محله . وعلى الثانى فان كان التعدد بالذات (أو) اللوازم لزم (ثبوت ما يمتنع) لأنا قد قدمنا اتحاد النفوس البشرية بالحقيقة فلا يمكن اختلافها بالحقيقة أو بلوازمها ، إذ اختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات ، وان كان التعدد بالعوارض الطارئة من الابدان فلا أبدان فى الازل حتى تختلف النفوس باختلافها .

(مسألة) (وهى) أى النفس (مع البدن على التساوى) فلكل نفس بدن ، كما ان لكل بدن نفسا فعدد النفوس مساو لعدد الابدان وبالعكس

ولا تفنى بفنائه ، ولا تصير مبدأ صورة لآخر

اما ان للبدن الواحد نفسا واحدة فلأن كل انسان يجد ذاته ذاتا واحـدة ، ولو كان له نفسان لوجد ذاته ذاتين ، واما ان للنفس الواحدة بدنا واحداً فلأن تعدد البدن واتحاد النفس يتصور على نوعين :

(الاول) أن تنتقل النفس بعد خروجها عن بدن الى بدن آخر ، وهو محال للزومه أن يجتمع فى البدن نفسان منتقلة وحادثة ، لأن حدوث النفس من العله القديمة يتوقف على حصول الإستعداد فى القابل وعند حصوله تحدث نفس له ، فاذا انتقلت اليه نفس لبدن سابق اجتمعت فيه نفسان ـ وقد تقدم بطلانه .

(الثانى) أن تكون النفس الواحدة لبدنين فى عرض واحد ، وهو أيضا باطل ، إذ لازمه أن يكون معلوم أحدهما عين معلوم الآخر وكذلك سائر الصفات وهو باطل بالوجدان . أقول : فى غالب مقدمات هذه المسألة مناقشة وكذا فى الادلة الاخر التى ذكروها لبيان هذا التساوى .

(مسألة) فى أن النفس لاتفنى بفناء البدن (ولا تفنى بفنائه) لما دل من النقل على بقاء النفس ، وذكر له دليلان آخران : (الاول) ان المعاد قطعى ، ولو انعدمت النفس لم يعقل المعاد ، لامتناع اعادة المعدوم . (الثانى) ان امكان الفناء ـ السابق على الفناء ـ لابد له من محل ، فلا يخلو اما أن يكون محله النفس ، وهو محال لامتناع أن يكون الشيء محلا لامكان مباينه ، واما أن يكون غيرها ـ وهو باطل ـ لامتناع قيام امكان شيء بشيء آخر ، وحيث بطل الشقان بطل امكان الفناء فتدبر

(مسألة) فى ابطال التناسخ (ولا تصير) النفس بعد خروجه عن البدن (مبدأ صورة لـ) بدن (آخر) كأن تنتقل نفس زيد بعد الموت الى

وإلا بطل ما اصلناه من التعادل ، وتعقل بذاتها ، وتدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعاً من غير اسناد

عمرو ويكون بينهما من العلاقة مثل ما بينها وبين زيد (وإلا بطل ما أصلناه من التعادل) بين النفوس والابدان ، إذ الانتقال موجب لتعدد البدن ووحدة النفس ، وهذا خلاف ما تقدم من ان لكل بدن نفسا . ثم اعلم ان لهم ـ في انتقال النفس بعد الموت الى شيء آخر ـ اصطلاحات : (الاول) النسخ وهو الانتقال الى بدن انساني آخر . (الثاني) المسخ وهو الانتقال الى بدن حيوان . (الثالث) الفسخ وهو الانتقال الى نبات أو شجر . (الرابع) الرسخ وهو الانتقال الى معدن أو جماد .

(مسأله) في كيفية تعقل النفس للكليات والجزئيات (وتعقل) النفس الكليات (بذاتها) بدون احتياج الى آلة ولذا لو فرض ان هناك شخصافقد جميع حواسه لم يزل يعقـــل الكليات ، (وتدرك) النفس الجزئيات (بالآلات) كالبصر والسمع وغيرهاخلافا لمن ذهب الى ان مدرك الجزئيات هو الحواس فقط . وفي اثبات هذا المطلب نحتاج الى أمرين :

(الاول) انه ليس المدرك هو الحاسة فقط ، ويدل عليه ان النفس تحكم بين الكلي والجزئي ـ كما هو بديهي ـ والحاكم بين الشيئين لا بد وأن يدركهما

(الثاني) ان ادراك النفس بواسطة الآلة بمعنى ان صور الجزئيات ترتسم في قوى النفس الجسمانية لا في ذاتها ، وقد أشار اليه بقوله : (للامتياز بين المختلفين وضعا من غير اسناد) وتوضيحه بلفظ القوشجي : قد تتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه إلا ان أحدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل ، من غير استناد ـ أي من غير أن يستند هذا التخيل الى الخارج بأن يرى هذا الشكل في الخارج بل تتخيله بمحض

وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة ، وأخرى

اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين فى الوضع ـ وليس هذا الإمتياز بينهما بحسب المهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض ، لفرض تساويها من جميع الوجوه بل بالمحل ، بأن يكون محل أحدهما غير محل الآخر . وليس هذا هو المحل الخارجي لأن المفروض انه لم يؤخذ من الخارج ، فتعين المحل الادراكي لذلك ، والمجرد لايصلح أن يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ـ انتهى . أقول : حيث لم يقم دليل على تجرد النفس ـ كما تقدم الاشكال فى أدلته ـ بطل هذا الدليل .

(مسألة) فى القوى النباتية (وللنفس قوى تشارك) النفس (بها) أى فى هذه القوى (غيرها) من سائر ماله نمو من النبات والحيوان (هى الغاذية) وهى القوه الموجبة لاستخلاف ما ذهب بما يأتى ، إذ البدن بسبب الحرارة الخارجية والداخلية دائما فى التحلل ، ولذا نرى ان المبتلى بالاسهال يضعف ، وذلك لأن هذه القوة لا تتمكن حين الاسهال من الاستخلاف فاذا انعدم جزء بسبب الحرارة لم يخلفه غيره فيضعف . وهذه القوة تفعل أفعالا ثلاثة : الأول ـ تحصيل جوهر البدن كالدم . الثانى ـ الالزاق بالعضو . الثالث ـ التشبيه بالعضو المغتذى . (والنامية) وهى التى تداخل الغذاء بين أجزاء المغتذى الأصلية كالعظم والعصب والرباط ، فيزيد فى الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية . (والمولدة) وهى القوة التى تجعل بعض الغذاء مستعدة لقبول صورة النوع حتى يحفظ النوع مثلا يجعل بعض الغذاء نواة قابلة لصيرورتها شجرة ونحوها ، وكذا يجعل بعض الغذاء منياً قابلا للصورة الحيوانية أو الانسانية .

(مسألة) فى القوى الحيوانية (و) للنفس قوى (أخرى) وهى

أخص بها تحصل الادراك اما للجزئي أو للكلي ، والغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ، وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء

(أخص) من القوى النباتية (بها تحصل الادراك اما للجزئي) وهذه القوى مشتركة بين الحيوان والإنسان ، وهي خمس ظاهرة : البصر والسمع والذوق والشم واللمس ، وخمس باطنة : الحس المشترك والخيال والمتصرفة والواهمة والحافظة .

(مسألة) فالقوى الإنسانية (أوللكلي) وهي مختصة بالإنسان وهي القوة المدركة للكليات .

(مسألة) (وللغاذية) قوى أربع هي مركبة منها (الجاذبة) التي تجذب الغذاء الى كل عضو ، (والماسكة) التي تمسك الغذاء لتهضمه الهاضمة (والهاضمة) التي تحيل الغذاء الى حالة المغتذي ليصير جزءاً منه (والدافعة) للفضلات . وهذه القوى الأربع كما انها للغاذية كذلك للنامية ، وإنما لم يذكرها المصنف (ره) لمعلوميته بالالتزام إذ النامية تتوقف على الغاذية (وقد تتضاعف هذه) القوى الأربع (لبعض الأعضاء) كالمعدة والكبد فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وبالنسبة الى غذاء نفسها كسائر الأعضاء فقواها ثمانية .

ثم ان مراتب الهضم أربعة : (الأول) الهضم الكيلوسي بمعنى صيرورة الغذاء جوهراً شبيها بماء الكشك الثخين ـ وهذا الهضم في المعدة . (الثاني) الهضم الكيموسي وهو في الكبد ، فان الكبد يجذب الغذاء من المعدة بواسطة العروق المتعلق الى نفسها فينتشر الغذاء الكيلوسي فيها فينهضم ويتبدل صورته ويستحيل الى الأخلاط الأربعة . (الثالث) الهضم في العروق وابتداؤه من العرق الطالع من الكبد . (الرابع) الهضم في الأعضاء وابتداؤه حين ترشح

والنمو مغاير للسمن ، والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلا ، واما قوة الادراك للجزئي فنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله وفي تعدده نظر ،

الدم من فوهات العروق (والنمو مغاير للسمن) إذ النمو كما تقدم تداخل الغذاء في الأجزاء الأصلية وكبرها بنسبة طبيعية ، والسمن زيادة في الأعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم ، ولذا كان بينهما عموم من وجه فالصبي المهزول نام غير سمين ، والشيخ السمين غير نام سمين ، ويجتمعان في الصبي السمين ، والنمو يقابل الذبول والسمن يقابل الهزال .

(مسألة) أثبت الحكماء للنفس قوة (و) سموها (المصورة) وفعلها احالة المني الى الشكل الإنساني أو الحيواني ، ولكنها (عندى باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلا) فان هذا الفعل المحكم العجيب لا يصدر عن قوة لا شعور لها ، مضافا الى ان هذه التشكيلات الكثيرة لا تصدر عن قوة واحدة ـ إذ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ـ أقول : لولا الأدلة النقلية الدالة على الملائكة المصورة ، أمكن القولان إذ لا مانع من تعدد القوى ، وكذا لا مانع من اعطاء الله سبحانه لقوة واحدة امكان اصدار هذه التشكيلات الكثيرة ، فان اطلاق أدلة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد مدخول .

(مسألة) لما فرغ المصنف من القوى النباتية شرع في القوى الحيوانية فقال : (واما قوة الإدراك للجزئي فنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله) يدرك بها المنافي والملائم . ولا يخفى ان هذه القوة تختلف باختلاف الأعضاء وفي الكلية المذكورة في المتن نظر من وجوه (وفي تعدده نظر) خلافا لمن

ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد
ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذى الرائحة الى الخيشوم

قال بأن اللمس عبارة عن قوى أربع : (الأولى) الحاكمة بين الحار والبارد . (الثانية) الحاكمة بين الرطب واليابس . (الثالثة) الحاكمة بين الصلب واللين . (الرابعة) الحاكمة بين الخشن والأملس . واستدل من قال بأنها قوة واحدة بأن اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف المدرك كما ان اختلاف الألوان لايوجب اختلاف الباصرة ، واستدل الآخرون بأن القوة الواحدة لاتصدر منه ادراكات مختلفة وليس اختلاف هذه المدركات من قبيل اختلاف الألوان بل من قبيل اختلاف اللون والصوت .

(مسألة) (ومنه الذوق) وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان (ويفتقر) إدراك المذوقات (الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل) للمذوق (والضد) فان رطوبة اللسان لو كانت حلواً لم يدرك الإنسان الحلو ولا المر بصرافتهما ، وهكذا ، وهو بديهى لا يحتاج الى البرهان .

(مسألة) (ومنه الشم ويفتقر) ادراك المشمومات (الى وصول الهواء المنفعل من ذى الرائحة الى الخيشوم) وهو أقصى الأنف فان هذه القوة مودعة فى زائدتين شبيهتين بحلمتى الثدى متصلتين بمقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ ولم يلحقهما صلابة العصب . وفى كيفية الإدراك أقوال ثلاثة : (الأول) وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الشامة . (الثانى) بتجزء أجزاء ذى الرائحة فيحملها الهواء وتصل الى الشامة . (الثالث) فعل ذى الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا تجزء وانفصال . أقول: والكل محتمل ولا دليل قطعى على أحدها .

ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ ، ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما ، ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثير الحدقة

(مسألة) (ومنه السمع و) هى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ و (يتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ) والانضغاط يحصل من القرع والقلع مع مقاومة المقروع للقارع كالطبل والمقلوع للقالع كشق الكرباس فانه لولا المقاومة لم يحصل الصوت . ويدل على حمل الهواء للصوت رؤية البرق قبل سماع صوت الرعد مع انهما يحدثان فى حال واحد ، وليس ذلك إلا لمقدار سير الهواء الحامل .

(مسألة) (ومنه البصر وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين) تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى يتيامن النابت منهما يساراً ويتياسر النابت يمينا فـ (يتلاقيان) ويصير تجويفهما واحداً (ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما) فينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يساراً الى الحدقة اليسرى ، فالتجويف الملتقى هو الذى أودع فيه تلك القوة ، (ويتعلق) البصر (بالذات بالضوء واللون) ثم يرى بالواسطة سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أقسام المرئيات .

(مسألة) (وهو) أى الإبصار (راجع فينا) احترازعن الإبصار فى الله سبحانه (الى تأثير الحدقة) وهى سواد العين ، فتأثر الحدقة عبارة أخرى عن الإدراك قبال من يقول ان الابصار أمر زائد على تأثر الحدقة .

ويجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع

(مسألة) (ويجب حصوله) أى حصول الابصار (مع) وجود (شرائطه) فلو لم يوجد شرط منها لم يعقل الابصار ، لأنا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شىء من شرائطها ، كما انه لو وجدت الشرائط لم يعقل انتفاء الرؤية وإلا جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع اجتماع شرائط الابصار ومع ذلك لا نراها وهو باطل ضرورة . وشرائط الابصار ـ على ماذكره فى الكشف ـ سبعة : (الأول) عدم البعد المفرط ولذا لانرى البلاد البعيدة . (الثانى) عدم القرب المفرط ولذا لانرى مايلتصق بالعين . (الثالث) عدم الحجاب ولذا لا نرى ماوراء الحجاب وان استوفى بقيـــة الشرائط . (الرابع) عدم الصغر المفرط ولذا لا نرى الجرائم الصغار مع وجودها بالضرورة . (الخامس) أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل بأن يكون هناك واسطة كالمرآة التى تجعل الخلف فى حكم المقابل ، ولذا لا نرى ما فى الخلف بلا واسطة . (السادس) وقوع الضوء على المرئى اما من ذاته كالشمس أو من غيره كالقمر ولذا لا نرى الأجسام فى الليل المظلم . (السابع) أن يكون المرئى كثيفا ولذا لا نرى الماء الصافى فى القارورة ولو اجتمعت الشرائط . أقول : لايبعد أن يقال ان البعد سبب لرؤية الشىء صغيراً أو على غير كيفيته الواقعية ، ولذا نرى النيرات صغيرة ونرى خطى القطار مثل الملاصق .

(مسألة) فى كيفية الرؤية وقد اختلف الناس فيها فذهب المصنف (ره) وجمع الى انها (بخروج الشعاع) من العين الى المرئى وهو مخروط كالصنوبر رأسه متصل بالعين وقاعدته عند المرئى . وذهب أبو على وجماعة الى ان الابصار إنما يكون بانطباع صورة المرئى فى الرطوبة الجلدية ، إذ للعين سبع طبقات وثلاث رطوبات ، وترتيبها من ظاهر العين هكذا : (١) الملحمة

فان انعكس الى المدرك أبصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي

(٢) القرنية (٣) العنبية (٤) الرطوبة البيضية (٥) العنكبوتية (٦) الرطوبة الجليدية (٧) الرطوبة الزجاجية (٨) الشبكية (٩) المشيمية (١٠) الصلبة . ثم لا يخفى ان قوله سابقا : « بتأثر الحدقة » لا ينافى قوله : « بخروج الشعاع » إذ خروج الشعاع أيضا بعد تأثر الحدقة ، فان كل ادراك لايتحقق إلا بتأثر المدرك

(مسألة) فى كيفية رؤية الانسان وجهه فى المرآة (فان انعكس) الشعاع الخارج من العين (الى المدرك) وذلك فيما اذا كان المقابل الواقع عليه الشعاع صيقليا كالمرآة (أبصر) المدرك (وجهه) لحصول شرط الرؤية وهو اتصال الشعاع بالمرئى ، فانه لايلزم أن يكون وصول الشعاع الى المرئى بلا واسطة بل يدرك الشخص المرئى وان كان بوسائط عديدة ـ هذا ماعللوه أصحاب الشعاع . واما وجه رؤية الشخص نفسه عند أصحاب الانطباع فهو ان الصورة تنطبع فى المرآة ثم الصورة المنطبعة فى المرآة تنطبع فى العين .

(مسألة) فى بيان علة الحول (وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئى) هذا وجه الحول عند القائلين بالشعاع ، فانهم قالوا : اذا وقع سهم المخروط الخارج من العين الى المرئى رآه الشخص فاذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما على المرئى فأدركه الانسان واحداً ، فاذا كان فى العين حول لم يلتق السهمان ووقع كل سهم مستقلا على المرئى ولذا كل عين تدرك المرئى ادراكا مستقلا فيرى الشىء الواحد اثنين ، كما ان من يضغط على عينه حتى تكون الحدقة عند الأنف يرى الشىء الواحد اثنين لهذه العلة نفسها . واما القائلون بالانطباع فذهبوا الى ان انطباع صورة المرئى فى الجليدية غير كاف فى الابصار وإلا لرأى الشىء الواحد اثنين دائما بل لابد من تأدى الصورتين من الجليدتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك

ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات

الشيء واحداً وان عرض أن لا تتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض فى احدى العصبتين خلقة كالحول أو عارضا كالضاغط على عينه رأى ذلك الشيء متعدداً .

(مسألة) لما فرغ المصنف من الحواس الخمسة الظاهرة - أعنى اللمس والشم والذوق والسمع والبصر - شرع فى القوى الخمسة الباطنة - وهى الحس المشترك ثم الخيال ثم المتصرفة ثم الواهمة ثم الحافظة - مرتبة من أمام الرأس الى خلفه - كما قالوا - (ومن هذه القوى) الخمسة الباطنة (بنطاسيا) أى الحس المشترك ، استدلوا على وجودها بأمور :

(الأول) ما أشار اليه بقوله : (الحاكمة بين المحسوسات) هذه القوة شأنها ادراك المحسوسات والحكم عليها . مثلا لو رأى الشخص السكر وذاقه حتى عرف طعمه فاذا رآه ثانيا بعد مدة يحكم عليه بأنه حلو ، وذلك لأن صورة السكر وطعمه موجودان فى هذا الحس ، فاذا رأى أحدهما حكم بالآخر واذا ذاق أحدهما حكم بالآخر أيضا ، وكذلك بالنسبة الى سائر الحواس الخمس . قال فى الكشف : الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه: (أحدها) انا نحكم على صاحب لون معين بطعم فلا بد من حضور هذين المعنيين عند الحاكم ، لكن الحاكم - وهو النفس - إنما تدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولها معاً فى آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هو الحس المشترك ، والى هذا الدليل أشار بقوله : « الحاكمة بين المحسوسات » . أقول : بعد عدم ثبوت تجرد النفس لا يستقيم هذا الدليل كسائر الأدلة للقوى .

لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة ، والمبرسم مالا تحقق له . والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ ، والوهم المدرك للمعاني الجزئية

(الثانى) (لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة) فان رؤية القطرة النازلة خطا مستقيما - كما فى الشهب - والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديراً مع ان الواقع ليس كذلك دليل على الحس المشترك ، إذ مدرك الخط والدائرة ليس هو البصر فان البصر لا يرى إلا ما يقابله حقيقة فلا بد وأن تكون قوة ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة ثم تبقى قليلا بقدر وصول القطرة الى آخر الخط الموهوم والشعلة الى آخر الدائرة الموهومة .

(و) (الثالث) رؤية (المبرسم مالا تحقق له) فمن اشتد به مرض ذات الجنب اشتغلت نفسه الناطقة عن الحواس بسبب المرض فاستولت المتخيلة ونقشت فى لوح الحس المشترك صوراً مخزونة فى الخيال أواختراعية والرؤية لما كانت بحصول الصورة فى الحس المشترك لم يفرق بين ورودها عليه من الباصرة أو من الداخل ، وحيث لا شعور للمريض لم يفرق بينهما .

(و) من هذه القوى (الخيال) الذى هو خزانة للحس المشترك فان صور الأشياء تزول عن الحس المشترك وتبقى فى الخيال حتى اذا أرادها أرجعها ، والدليل على وجودها ما أشار اليه بقوله : (لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ) فقابل الصور هوالحس المشترك وحافظها هوالخيال لماتقرر من ان الواحد لايكون مبدءاً لأثرين فلايمكن أن يكون الحس المشترك قابلا وحافظا

(و) من هذه القوى (الوهم المدرك للمعانى الجزئية) كعداوة زيد وحب عمرو مما ليس له صورة فى المحسوسات . نعم لها منشأ انتزاع ، والدليل عليه ما تقدم من ان القوة الواحدة لا تؤثر فى أكثر من شيء واحد والقابل للمعاني غير القابل للصور .

والحافظة ، والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض .

(الفصل الخامس في الأعراض) وتنحصر في تسعة : الأول الكم متصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد

(و) من هذه القوى (الحافظة) وهي خزانة الوهم ، والدليل على استقلالها ما تقدم .

(و) من هذه القوى (المتخيلة المركبة للصور) المحسوسة (والمعاني) الجزئية (بعضها مع بعض) والمفصلة لبعضها من بعض ، كتخيل انسان ذي رأسين وانسان بلا رأس وصداقة زيد « العدو » وعداوة عمرو « الصديق » الى غير ذلك ، والدليل على استقلالها ما تقدم .

(الفصل الخامس في الأعراض وتنحصر في تسعة) على المشهور : الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع ، والملك ، والاضافة ، والفعل ، والانفعال ، والمتى .

(مسألة) في الكم (الأول الكم) وهو ما يقبل القسمة لذاته ويكون على قسمين : متصل وهو ما كان أجزاؤه المفروضة متصلا بعضها ببعض ، ومنفصل وهو مالا يكون كذلك . والمتصل اما قار يجتمع أجزاؤه في الوجود واما غير قار لا يجتمع كذلك (متصلة القار) على ثلاثة أقسام : (جسم) وهو ما يقبل القسمة في الطول والعرض والعمق ، (وسطح) وهو ما يقبل الانقسام في الطول والعرض فقط ، والمراد بالطول والعرض الجهتان مقابل العمق وان كانا متساويين كما لا يخفى ، (وخط) وهو ما يقبل الانقسام في الطول فقط (وغيره) أي غير القار من الكم المتصل هو (الزمان) لأنه لا يجتمع أجزاؤه في الوجود (ومنفصلة العدد) إذ ليست أجزاؤه متصلا بعضها ببعض . وعلى هذا فأقسام الكم خمسة .

ويشملها قبول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد ، وهو ذاتي وعرضي ، ويعرض ثاني القسمين فيها لأولها

(مسألة) فى خواص الكم (ويشملها) أى يشمل قسمى الكم من المتصل والمنفصل (قبول المساوات وعدمها) أى اللامساوات ، فانه اذا نسب كم الى آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو أنقص ، وتعرض المساوات وعدمها لسائر الأشياء بتوسط الكم (و) قبول (القسمة) لذاته فان سائر الأشياء تقبل القسمة بالعرض والكم يقبلها لذاته (وامكان وجود العاد) أى اشتماله على أمر يفنيه بالاسقاط عنه مراراً . مثلا : العشرون مشتمل على « واحد » لو أسقط عنه مراراً عشرين ، أفناه ، والخمسون متراً مشتمل على « متر » لو أسقط منه خمسون مرة أفناه وهكذا . وهذه الخواص الثلاث للكم أولا وبالذات ولغيره ثانيا وبالعرض .

(مسألة) (وهو) أي الكم بأقسامه (ذاتى) ويسمى الكم بالذات وهو السطح والجسم التعليمى والخط والزمان والعدد (وعرضى) ويسمى الكم بالعرض وهو ماله ارتباط بالكم بالذات بحيث يصح اجراء أوصاف الكم عليه كالجسم الطبيعى الذى هو محل للمقدار والعدد .

(مسألة) (ويعرض ثانى القسمين فيهما) أى فى الذاتى والعرضى (لأولها) أى لأول القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل . توضيحه : انا حيث قسمنا الكم الى المتصل والمنفصل فثانى القسمين هو الكم المنفصل ، وهذا الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين يعرض للكم المتصل الذى هو أول القسمين سواء كان الكم المتصل المعروض ذاتيا أو عرضيا . والحاصل ان الكم المنفصل يعرض على الكم المتصل الذاتى والعرضى وذلك لأن العدد الذى هو كم منفصل يعرض للزمان الذى هو كم متصل ذاتى ، وللجسم الذى هو كم متصل عرضي ،

وفي حصول المنافي ، وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية ، ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليها دون الشدة ومقابلها ، وأنواع المتصل القار قد تكون تعليمية

وفى العبارة شبه قلب أى الاحسن تقديم « لأولها » على « فيها » .

(مسأله) (وفى حصول المنافى ، وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية) يعنى انه لا تضاد بين الكميات لأمرين : (الاول) ان المنافى للضدية حاصل فان الضدية تقتضى عدم قيام بعض الاضداد ببعض والكم بالعكس فان الخط قائم بالسطح والسطح قائم بالجسم وهكذا . (الثانى) ان شرط المضادة وهو الاتحاد فى الموضوع منتف فى الكم فان موضوع الثلاثة مغاير لموضوع الاربعة ، وكذا موضوع الجسم التعليمى الجسم الطبيعى وهو مغاير لموضوع السطح الذى هو جسم تعليمى وهكذا .

(مسألة) (ويوصف) الكم (بالزيادة والكثرة ومقابليها) أى النقصان والقلة ، فيقال : هذا الخط أزيد من ذلك الخط وذلك الخط انقص من هذا الخط وهذا العدد أكثر من ذلك العدد وذلك العدد أقل من هذا العدد . والوصف بالكثرة والقلة مختص بالكم المنفصل بخلاف الزيادة والنقصان فيعم المتصل والمنفصل - كما قيل - (دون الشدة ومقابلها) أى الضعف فلا يقال : هذا الخط أو هذا العدد أشد من ذاك فان الوصف بهما مختص بالكيفيات فيقال : هذا السواد أشد من ذاك وذاك أضعف من هذا.

(مسألة) (وأنواع) الكم (المتصل القار) أى الخط والسطح والجسم (قد تكون تعليمية) وذلك فيما اذا أخذت هذه الثلاثة من غير التفات الى شىء من المواد ، فالخط هو الممتد فى جهة واحدة والسطح هو

وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار ، وتخلف الجوهرية عما يقال فى جواب ما هو يعطى عرضيته ، والتبـــدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان

الممتد فى جهتين والجسم هو الممتد فى ثلاث جهات ، وإنما سميت بالتعليمى حينئذ لأن علم التعاليم إنما يبحث عن الخط والسطح والجسم مجردة عن المواد وتوابعها . (وان كانت تختلف) هذه الانواع الثلاثة التعليمية (بنوع ما من الإعتبار) فان الجسم يمكن أن يتخيل لابشرط غيره أو بشرط عدم غيره ، واما السطح والخط فلا يمكن ذلك فيهما إذ لا يمكن أن يتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول والعرض مجرداً عن الإمتداد العمق بالمرة أو يتخيل بعد ممتد فى جهة الطول فقط مجرداً عن الإمتداد العرضى والعمق .

(مسألة) فى ان جميع هذه الانواع اعراضا (وتخلف الجوهرية عما يقال فى جواب ما هو يعطى عرضيته) فاذا سئل عن الخط والسطح والجسم التعليمى والعدد والزمان بما هو أجيب بما ليس فيه الجوهرية . وهذا دليل على عدم جوهرية هـذه الكميات وإلا لزم أن يكون معنى الجوهرية موجوداً فى الجواب عنها ، وقد تقدم تعريف كل واحد منها بمـا ليس معنى الجوهرية فيه فراجع .

ثم ان المصنف (ره) لمـا أقام البرهان على عرضية الكم مطلقا استدل لعرضية كل واحد واحد من أقسام الكم فقال : (والتبدل) فى الابعاد الثلاثة (مع بقاء الحقيقة) الجسمية يفيد عرضية الجسم التعليمى ، فان الشمعة تزول عنها الابعاد الثلاثة وتتبدل الى أبعاد غيرها ومع ذلك حقيقتها باقية ولو كانت الابعاد جوهراً لم يعقل زوالها . (وافتقار التناهى الى برهان) يدل

وثبوت الكرة الحقيقية ، والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد ، وليست الأطراف

على عرضية السطح . توضيحه : ان السطح إنما يحصل للجسم بواسطة التناهى إذ لو كان الجسم غير متناه لم يكن له سطح ، والتناهى ليس من مقومات الجسم وإلا فلو كان مقوما للجسم كان ذاتيا له والذاتى لا يحتاج الى البرهان مع انا نرى احتياج اثبات التناهى للجسم الى البرهان ، واذا لم يكن التناهى مقوما للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهى أولى بأن لايكون مقوما للجسم.

(وثبوت الكرة الحقيقية) دليل لعرضية الخط ، وبيانه : ان الخط غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضا : اما الصغرى فلأن الكرة لاخط فيها إذ الخط نهاية السطح المستطيل ولااستطالة فى سطح الكرة واما الكبرى فلأنه لو كان جوهراً لكان مقوما للجسم ولو كان مقوما لم يعقل جسم بلا خط .

(والافتقار الى عرض) يدل على عرضية الزمان لأن الزمان فى تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر فى تقومه الى المتقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض (والتقوم) للعدد (به) أى بالعرض الذى هو الآحاد (يعطى عرضية) العدد : اما تقوم العدد بالآحاد فواضح ، واما ان الآحاد عرض فلأنها تتوقف على المحل والمتوقف عليه ليس بجوهر ، واما ان المتقوم بالعرض عرض فلأن الجوهر غير قابل للزوال فلا يمكن قيامه بالعرض القابل له وبهذا كله ثبت عرضية (الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد) .

(مسألة) فى انه ليس السطح والخط والنقطة اعـــداما (وليست الاطراف) أى طرف الجســم الذى هو السطح وطرف السطح الذى هو

اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة

الخط وطرف الخط الذى هو النقطة (اعداما) خلاف لمن قال بذلك (وان اتصفت) هذه الاطراف (بها) أى بالاعدام (مع نوع) ما (من الاضافة) . استدل القائلون بكونها اعداما بأمرين : (الاول) ان الاطراف نهايات والنهاية عدمية . والجواب ان الاطراف ليست نهايات بل أمور معروضة للنهايات . (الثانى) ان السطحين اذا التقيا عند تلاق الجسمين فاما أن يكون أحدهما ملاقيا للآخر بالاس أم لا ، وعلى الاول يلزم التداخل المحال ، وعلى الثانى يلزم انقسام السطح عمقا فما فرضته سطحا لا عمق له ليس بسطح وهو خلف ، وحيث ان كون السطح وجوديا يلزم أحد المحالين فهو ليس بوجودى ، وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاق السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقات بالاس والانقسام عرضا على تقدير الملاقات لا بالاس ، وكذا النقطتان اذا تلاقيتا عند تلاق الخطين يلزم اما التداخل أو الانقسام طولا . والجواب انا نختار التداخل فى الجميع ولا اشكال فى هذا النحو من التداخل ، إذ امتناع التداخل إنما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لااتصاف بهما لا امتناع فى التداخل إذ السطحين إنما يتداخلان لا من حيث الطول والعرض والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق فلا امتناع فى تداخل السطحين . واستدل القائلون بكونها وجوديات بأن الاطراف نهايات الجسم والجسم ذو وضع فالاطراف كذلك واذا كانت الاطراف ذوات أوضاع لاتكون اعداما لامتناع الاشارة الى المعدوم ، واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلأن السطح ـ مثلا ـ يوصف بأن الجسم ينتهى به والانتهاء أمر عدمى يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم ومثله الخط والنقطة .

والجنس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان . الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية يخصه جلتها بالاجتماع ، وأقسامه أربعة

(مسألة) (والجنس) لهذه الأقسام الخمسة : وهو الكم المطلق (معروض التناهى وعدمه) الذى هو عدم الملكة ، فان التناهى واللا تناهى من العوارض الذاتية للكم الذى هو جنس للكم المتصل والمنفصل بأقسامهما ، ويوصف غير الكم بالتناهى واللا تناهى بالعرض . مثلا : يقال للجسم انه متناه أو غير متناه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته وهكذا . (وهما) أى التناهى وعدمه (اعتباريان) فليس فى الخارج تناه مجرد أو لا تناه كذلك بل إنما يعقلان عارضين لغيرهما .

(مسألة) (الثانى) من الاعراض التسعة (الكيف ويرسم بقيود عدمية يخصه جملتها بالإجتماع) إذ لا طريق الى تعريف الاجناس العالية بالحدود لعدم جنس لها وما لا جنس له لا فصل له كما تقدم ولذا يعرفونها بالرسم . ثم لم يجدوا للكيف خاصة شاملة مفيدة لأقل مراتب التعريف الذى هو التمييز عما عداه رسموها بأمور عدمية فقالوا : هو عرض لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة ، فخرج بقولنا : « عرض » الجوهر وبقولنا : « لايقتضى لذاته قسمة » الكم وبقولنا : « ولا نسبة » سائر الاعراض النسبية . وهناك زيادة على هذا التعريف لبعض الفوائد ضربنا عنها اختصاراً .

(مسألة) (وأقسامه أربعة) : الاول ـ الكيفيات المحسوسة كالبياض والسواد والحرارة والبرودة والأصوات والخشونة والملاسة والروائح والطعوم . الثانى ـ الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالعلم والجبن والشجاعة والسخاء والبخل والعدالة ونحوها . الثالث ـ الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين . الرابع ـ الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والانحناء

فالمحسوسات ، اما انفعاليات أو انفعالات ، وهي مغايرة للاشكال لاختلافها في المحل

والاستقامة والموازات وغيرها وهكذا .

(مسألة) في القسم الاول من الكيف وهو الكيف المحسوس وبدأ به لأنه أظهر الأقسام الأربعة (فالمحسوسات) تنقسم الى قسمين : (اما انفعاليات) وهي الكيفيات الراسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل وحرارة النار وسميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ، (أو انفعالات) وهي الكيفيات غير الراسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وسميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل .

(مسألة) (وهي مغايرة للاشكال لاختلافها في المحل) ذهب جمع الى أن الكيفيات المحسوسة نفس الاشكال . قالوا : ان الاجسام تنتهي الى أجزاء صغار صلبة مختلفة الاشكال ، فالجسم الذي ينتهي الى أجزاء صغار يحيط بها أربع مثلثات تنفرق العضو فيحس منها الحرارة ، والجسم الذي ينتهي الى أجزاء صغار يحيط بها ست مربعات غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها البرودة ، وما يقطع العضو الى أجزاء صغار جداً وينفذ فيه هو الحريف ، وما يقطعه ولا ينفذ فيه هو الحلو وما ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض ، وما ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود وهكذا . والجواب ان الاشكال والالوان والطعوم والملموسات مختلفة في المحمول ، فالاشكال غير متضادة لانها من الكم ، وقد تقدم عدم التضاد في الكم والالوان متضادة وكذا الطعوم والملموسات ، فالحلو والحامض متضاد وكذا الابيض والاسود والحار والبارد وهكذا . فاختلاف المحمولات دليل على اختلاف الموضوعات .

والمزاج لعمومها ، فنها أوائل الملموسات وهي الحـــــرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات

(مسألة) (و) هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة لـ (المزاج لعمومها) خلافا لجمع حيث ذهبوا الى ان الكيفيات عبارة عن الأمزجة لحصول المزاج من اختلاط الحار والبارد هى الكيفية الملموسة وحصول المزاج من الحلو والحامض هى الكيفية المذوقة وهكذا . والجواب ان الكيفية أعم من المزاج ، فان البسائط لها كيفيات ولا مزاج لها كالنار ونحوها والعام يغاير الخاص بديهة . نعم كثيراً مايكون الكيف تابعا للمزاج .

(مسألة) فى البحث عن الملموسات (فنها) أى من الكيفيات المحسوسة الملموسات ، وقدمها المصنف لعموم هذه القوة فى غالب البدن وغالب الحيوانات ولنها لا تحتاج الى توسط شيء بخلاف البصر فانه يحتاج الى توسط الضياء واللون والسمع يحتاج الى توسط الهواء وهكذا . والملموسات على قسمين : الأول ـ (أوائل الملموسات) التى تدرك أولا وبالذات (وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) . الثانى ـ غير الأوائل وهى التى تدرك ثانيا ، واليه أشار بقوله : (والبواقى) من الملموسات (منتسبة اليها) والمراد بها اللطافة والكثافة والخشونة والملاسة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة . وفيه نظر لا يخفى .

(مسألة) فى الحرارة (فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات) فان الأجسام لما كانت مركبة من اللطيف والكثيف وكان اللطيف أخف فاذا عملت الحرارة فى المركب تصاعدت أجزاؤه اللطيفة وبقيت الكثيفة

والبرودة بالعكس ، وهما متضادتان ، وتطلق الحرارة على معان أخر مخالفة للكيفية في الحقيقة

فاذا صعد الألطف جامع مشاكله وفارق مخالفه ، وقد يمثل ذلك بما اذا سخن الماء فانه تصعد الأجزاء الهوائية الكائنة فيه فتجتمع مع مثلها وتفترق عن مخالفها .

(مسألة) فى البرودة (والبرودة بالعكس) فانها جامعة للمختلفات مفرقة للمتشاكلات فانها اذا عملت فى المركبات المتخالفة الاجزاء أوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ولذا ينجمد الماء المدخول فيه الهواء بالبرودة فتجمع الهواء والماء المتخالفين وتفرق الهواء من الهواء المتماثلين ، وربما قيل ان بياض الثلج هو بسبب أجزاء الهواء المتداخلة فيه .

(مسألة) (وهما) أى الحرارة والبرودة (متضادتان) أى أمران وجوديان بينهما غاية التباعد ، خلافا لمن ذهب الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً فهى عدم ملكة لاوجودية . والجواب انالبرودة محسوسة ولا شىء من العدم بمحسوس .

(مسألة) (وتطلق الحرارة على معان أخر مخالفة للكيفية فى الحقيقة) . قالوا : الحرارة تطلق على أربعة معان : (الأول) الحرارة المحسوسة فى النار . (الثانى) المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من الشمس . (الثالث) الحرارة الحاصلة من الحركة . (الرابع) الحرارةالغريزية الموجودة فى بدن الانسان ، وإنما قلنا باختلافها لأن بعضها يفيد الاحراق والطبخ ونحوها وبعضها يفيد توليد النبات ونضج الفواكه ونحوهما وبعضها يفيد الهضم ونحوه وبعضها يفيد الحس والحركة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات . والظاهر اتحاد الجميع فى الحقيقة والاختلاف بالمراتب

والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل ، واليبوسة بالعكس ، وهما مغايران للين والصلابة ، والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا

والمقارن ونحوهما .

(مسألة) (والرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل) وأشكل بأن ذلك يقتضى رطوبة النار لأنها أسرع تشكلا . وأجيب بأن سهولة التشكل فى النار التى تلينا إنما هى لمخالطة الهواء واما النار الصرفة فلم يعلم انها كذلك - وفيه تأمل . وربما قيل بأن الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والانفصال كما هو المشاهد فى الماء . وهذا أقرب الى العرف والصواب .

(مسألة) (واليبوسة بالعكس) فانها كيفية تقتضى عسر التشكل كالأرض أو تقتضى عسر الالتصاق والانفصال .

(مسألة) (وهما مغايران للين والصلابة) فان اللين والصلابة من كيفيات الاستعداد فمايقبل الغمر ويكون للشيء قوام غير سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة هو اللين وعكسه الصلابة ، فاللين الرطب كالطين المبلل واللين اليابس كالذهب المذاب والصلب الرطب كالحجر الرطب والصلب اليابس كالحجر الجاف . هذا بناءاً على تفسير الرطب باليابس بالمعنى العرفى .

(مسألة) فى الثقل والخفة (والثقل كيفية) ملموسة (تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم انكان) ثقل (مطلقا) مقابل الثقل الإضافى ، فان الحجر اذا لم يكن له عائق ذهب الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم . والمراد بمركز الثقل نقطة تتعادل ماعلى جوانبها فى

والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين ، والميل طبيعي وقسري ونفساني ، وهو العلة

الوزن ، مقابل مركز الحجم الذى هو نقطة تتعادل ماعلى جوانبها فى الحجم . مثلا : اذا صنع كرة نصفها من حديد ونصفها من خشب فركز حجمه بين الحديد والخشب ومركز ثقله فى أواسط الحديد (والخفة) المطلقة (بالعكس) فهى كيفية ملموسة تقتضى حركة الجسم الى فوق بحيث ينطبق سطحه على مقعر فلك القمر ان لم يعقه عائق (ويقالان بالاضافة باعتبارين) بمعنى ان لكل من الثقل والخفة معنيين اضافيين ، فالثقل الاضافى يقال بمعنيين: (الأول) كيفية يقضى بها الجسم أن يتحرك فى أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لايبلغ المركز ، ومثلوا له بالماء فانه يطفو على الأرض ويرسب فى الهواء . (الثانى) كيفية يقتضى بها الجسم أن يتحرك بحيث اذا قيس الى الأرض كانت الأرض سابقة الى المركز ، ويمثل له بالخشب الذى اذا قيس الى الحجر كان الحجر أسبق منه نزولا . والخفة الإضافة تقال بمعنيين : (الاول) كيفية يقتضى بها الجسم أن يتحرك فى أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط الى المحيط لكنه لا يبلغ مقعر القمر ، ومثلوا له بالهواء فانه يطفو على الأرض ويرسب فى النار . (الثانى) كيفية يقتضى بها الجسم أن يتحرك بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط ، كالنار والهواء فان الأولى تسبق الثانى ـ فتأمل .

(مسألة) لما كان الثقل والخفة من أقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا فقال : (والميل طبيعى) كميل الحجر للنزول والهواء للصعود ، (وقسرى) كميل الحجر المرمى به الى فوق الى الصعود ، (ونفسانى) كميل الحيوان الى الحركة حال ارادته الاختيارية ، (وهو) أى الميل (العلة

القريبة للحركة ، وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ، ومختلفه متضاد ، ولولا ثبوته لساوى ذو العائق وعادمه

القريبة للحركة) أى سبب قريب يترتب عليه وجود الحركة فالحركة معلولة للميل والميل علة قريبة لهامقابل العلة البعيدة كالآمر الذى يأمر باسقاط الحجر من السطح ، (وباعتباره) أى باعتبار الميل (يصدر عن الثابت) أمر (متغير) يعنى ان الحركة لها مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف ، وهذه المراتب المختلفة لا يمكن أن تكون هذه المراتب معلولة للطبيعة إذ الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أمور مختلفة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ، فلا بد وأن يكون هناك ميل مختلف كامن فى الطبيعة باعتبار كل واحد من تلك الميول المختلفة تصدرعن الجسم حركة خاصة ، فبسبب الميل الشديد تصدر الحركة الشديدة وباعتبار الميل الضعيف تصدر الحركة الضعيفة .

(مسألة) (ومختلفه) أى مختلف الميل الذاتى كالميل الى فوق والميل الى تحت (متضاد) لا يمكن اجتماعهما بخلاف الميلين العرضيين فانهما يمكن اجتماعهما كالحلقة التى يجرها اثنان الى جهتين ، وكذلك الميل الذاتى والعرضى كالحجر المرمى الى فوق فان ميله الذاتى الهبوط وميله القسرى الصعود ويغلب القاهر منهما ، فأول الرمى حيث كان العرضى غالبا يصعد ثم الطبيعة والهواء يأخذان فى تضعيف الميل القسرى الى أن يعدم أو يكون مغلوبا فيقف آناً ثم يرجع .

(مسألة) (ولولا ثبوته) أى ثبوت الميل الذاتى (لساوى ذوالعائق وعادمه) وبيانه ما تقدم فى مبحث الخلاء وحاصله : انه لو كان هناك ثلاثة أجسام فالأول لا ميل له لا طبيعى ولا نفسانى وتحرك بالقاسر مقدار فرسخ فى ساعة ، والثانى له ميل مادى وعائق ما تحرك بالقاسر فى مقدار فرسخ فى

وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايراً ، ومنه لازم ومفارق ويفتقر الى محل

ساعتين . والثالث له ميل وعائق بنسبة عدم الميل . والعائق الى الجسم الثانى الذى فيه ميل وعائق فانه لابد وأن يتحرك بالقاسر فى مقدار الفرسخ فى ساعة فيلزم تساوى الجسم الثالث الذى فيه ميل وعائق للجسم الأول الخالى عنهما فى ان كلا منهما تحرك فى مقدار الفرسخ فى ساعة وهو بديهى الإستحالة ، وهذا المحال نشأ من عدم الميل وإلا فلو كان فى الجسم ميل لم ينشأ هـــذا المحال ـ وفيه تأمل .

(مسألة) (و) الميل المصطلح عليه بالإعتماد (عند آخرين) وهم المتكلمون (هو جنس بحسب عدد الجهات) فتحته ستة أنواع الميل الى فوق والى تحت والى اليمين والى اليسار والى الخلف والى الأمام (ويتماثل) كميلين الى السفل مثلا (ويختلف) كميل الى فوق وآخر الى أسفل (باعتبارها) أى باعتبار اختلاف الجهات . (ومنه) أى من الميل (الثقل) عند بعض المتكلمين (وآخرون منهم جعلوه مغايراً) فقالوا : الثقل مغاير للميل إذ الثقل معلول لكثرة الأجزاء وقلته فكلما كثر أجزاء الجسم كان أثقل وكلما قل كان أخف . وهو خطأ إذ كثرة الأجزاء علة لكثرة الميل لأن الميل كائن فى كل جزء فأثقلية كثير الأجزاء لأكثرية ميله .

(مسألة) (ومنه) أى الميل (لازم) كالميل الى السفل فى الثقيل والميل الى العلو فى الخفيف فانهما لازمان إذ لا يمكن مفارقة الميل الى السفل من الأرض والى العلو من الهواء (ومفارق) كميل الحجر الى فوق بالقاسر والهواء فى الزق الى السفل بالقاسر .

(مسألة) (ويفتقر) الميل (الى محل) فلا يمكن أن يوجد الميــل

لا غير ، وهو مقدور لنا ويتولد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط ، وبعضها بشرط ، وبعضها لا لذاته . ومنها أوائل المبصرات

بنفسه بدون كونه فى أرض أو هواء أو نحوهما لأن الميل عرض وهو يحتاج الى محل (لا غير) أى لا يمكن أن يوجد ميل واحد فى محلين إذ العرض الواحد لا يقوم إلا بالمحل الواحد .

(مسألة) (وهو مقدور لنا) أى ان الميل مقدور لنا ، اما القسرى فظاهر لانا نرمى الحجر الى فوق واما النفسانى فأوضح لأنا نتحرك الى الجهات المختلفة . نعم الطبيعى ليس مقدوراً لنا كما لايخفى .

(مسألة) (ويتولد عنه) أى عن الميل (أشياء) ثلاثة (بعضها لذاته من غير شرط) كالأكوان الأربعة ـ أعنى الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق ـ فان الحجر يكون ساكنا اذا كان فى الارض وسكونه معلول الميل إذ لولا ميله لم يسكن ، ومتحركا اذا ألقى من سطح وحركته معلولة للميل إذ لولا ميله لم يتحرك ووقف فى الهواء ، ومجتمعا للأرض فى الأول ، ومفترقا عن الهواء العالى فى الثانى ، (وبعضها) لذاته ولكن (بشرط) كالأصوات فانها تتولد عن الميل الذاتى أو القسرى أو النفسانى ولكن بشرط المصاكة ، فاذا وقع حجر على حجر بالميل الطبيعى أو ضرب بالآخر بالميل القسرى وضرب انسان يده على الأخرى بالميل النفسانى حدثت الأصوات (وبعضها لا لذاته) لكن بواسطة كالألم فانه يتولد عن الإعتماد والميل لكن لا عن ذاته بل عن التفريق للعضو المتولد عن الميل فالميل يفرق والتفريق يؤلم .

(مسألة) فى البحث عن المبصرات (ومنها) أى من الكيفيات المحسوسة (أوائل المبصرات) أى المبصر أولا وبالذات مقابل المبصر ثانيا

وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان ، والأول حقيقة ، وطرفاه السواد والبياض المتضادان

وبالعرض (وهي اللون والضوء) فهما يدركان بالباصرة أولا وبالذات ، واما الجسم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والملاسة والخشونة والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وغيرها تدرك بواسطتهما (ولكل منهما) أي من اللون والضوء (طرفان) فطرفا اللون السواد والبياض وطرفا الضوء أقوى الأضواء وأضعفها .

(مسألة) (والأول) أي اللون (حقيقة) خلافا لمن قال : ان الألوان لا حقيقة لها . قالوا : البياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء الأجسام الشفافة المركبة من الأجزاء الصغار كما في زبد الماء ، فاذاً تلك الأجزاء أشعة وتراكمت الأشعة المنعكسة من الأجزاء أشبه البياض كما ان الشمس اذا أشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كأنه لون بياض . وكذا السواد إنما يحصل من عدم غور الضوء والهواء في عمق الجسم وما بينهما سائر الألوان . والجواب ان تخيله اللون في بعض الأمكنة لا يستلزم عدم حقيقة له أصلا إذ الموجبة الجزئية لا تثبت الموجبة الكلية ووجوده من البديهيات . وتفصيل ذلك في المفصلات .

(مسألة) (وطرفاه) أي طرفا اللون (السواد والبياض المتضادان) خلافا لبعض حيث زعم عدم التضاد بينهما حيث انهما يجتمعان كما في الغبرة . والجواب انه لون يحصل من تفاعلهما كما ان المر يحصل من تفاعل الحلو والحامض ، مضافا الى انه لو بقيا بعد المزج يلزم أن يرى الجسم أسوداً أبيضا في حال واحد وهو مخالف الحس وان عدم أحدهما أو كلاهما كان خلفاً . ثم

ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود ، وهما متغايران حساً

انهم ذكروا ان ما عدا البياض والسواد ليس لونا قائما بانفراده بل يحصل من هذين وفيه نظر .

(مسألة) (ويتوقف) اللون (على الثاني) أى الضوء (في الإدراك لاالوجود) يعني ان الألوان موجودة مطلقا وإنما يتوقف ادراكها على الضوء ، خلافا لمن زعم انها لاحقيقتها أصلا وإنما توجد الألوان بسبب الضوء ففي المحل المظلم لالون أصلا لاان هناك لونا غير مدرك . نعم الأجسام مستعدة لأن يحصل فيها اللون عند حصول الضوء ، واستدلوا لذلك بأنالانرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة إذ لا عائق غيرها ، والتالي باطل لأن الظلمةغير مانعة عن الإبصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا أوقدوا ناراً . وردوا بأن عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي فان كان محيطا بالمرئي رؤى بسائر شرائطه من عدم القرب والبعد المفرطين وغيره وان كان بينهما ظلمة وإلا لم ير وان كان بينهما نور .

(مسألة) (وهما) أى اللون والضوء (متغايران حساً) فان الجسم الأبيض اذا أشرقت عليه الشمس شهد الحس بأن هناك لونا وضوءاً ، خلافا لمن زعم ان الضوء ليس موجوداً أصلا بل الضوء عبارة عن ظهور اللون ، ففي المثال ليس على سطح الجسم إلا لون البياض واشراق الشمس يفيد ظهور الألوان فقط لا ان هناك نوراً . قالوا : الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ، وتتفاوت مراتب الظل بحسب التفاوت بين القرب والبعد من الطرفين . وهذا مخالف للحس كما لا يخفى .

قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا ، ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس

(مسألة) اللون والضوء (قابلان للشدة والضعف) فان بياض البيض أشد من بياض العاج ونور الشمس أشد من نور القمر (المتباينان نوعا) أى بالنوع فان شديد السواد المخالف لضعيفه ان كان للاختلاف بينهما بالحقيقة والنوع فهو المطلوب وان كان لأمر خارج لم يكن التفاوت فى السوادية وهو خلف . وهذا فى قبال من قال بأن اختلاف الشديد والضعيف ليس بالنوع بل يحصل الضعيف من اختلاط أجزاء الشديد بالضد . مثلا : البياض الضعيف عبارة عن مثقال من جوهر البياض اختلط بنصف مثقال من جوهر السواد والبياض الشديد عبارة عن مثقال من جوهر البياض محضا ، وكذا الضوء الضعيف عبارة عن مقدار مثقال من جوهر الضوء اختلط بنصف مثقال من جوهر الظلمة والضوء الشديد عبارة عن مثقال من جوهر الضوء محضا . وهذا باطل إذ يلزم منه أن يكون البياض الضعيف سواداً شديداً والضوء الضعيف ظلمة شديدة بمقدار زيادة السواد والظلمة على البياض والضوء.

(مسألة) (ولوكان الثانى) أى الضوء (جسما لحصل ضد المحسوس) ذهب جماعة الى ان الضوء أجسام صغار تنفصل من المضىء وتتصل بالمستضىء واستدلوا لذلك بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما تحركه فظاهر واما كونه بالذات فلأن الضوء ينحدر من المضىء بلا واسطة واما ان كل متحرك بالذات جسم فلأن العرض لا يتحرك بالذات بل بالعرض . والجواب ان الضوء لايتحرك بل المضىء سبب معد لحصول الضوء فى المقابل فلا يتحرك من جسم الى جسم ، وذلك كالإنسان المقابل للمرآت اذا انتقل من موضعه الى موضع آخر فان الصورة لا تنتقل بل بانتقال الشخص فى كل

بل هو عرض قائم بالمحـــل معد لحصول مثله في المقابل ، وهو ذاتي وعرضي وأول وثان ، والظلمة عدم الملكة .

مكان تأخذ المرآة صورته فى النقطة المقابلة له ، مضافا الى ان الضوء لو كان جسما لحصل ضد المحسوس إذ الضوء اذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد ظهوره فلو كان جسما لكان زيادة اشراقه سببا لزيادة خفائه إذ تراكم الأجسام على الشيء يوجب خفاءه لا ظهوره . والمراد بضد المحسوس ضد الظهور (بل هو عرض قائم بالمحل) المشرق (معد لحصول مثله) أى الضوء (فى المقابل) أو ما فى حكمه .

(مسألة) (وهو ذاتى) وهو القائم بالمضيء نفسه كالشمس (وعرضي) وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر ، ويسمى الأول ضياءاً والثانى نوراً لقوله تعالى : « هو الذى جعل الشمس ضياءاً والقمر نوراً » (وأول) وهو الحاصل من المضيء لذاته كضوء الهواء بالشمس قبل طلوعها (وثان) وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كالأرض المقابلة للهواء والهواء مضيء الشمس قبل طلوعها .

(مسألة) (والظلمة عدم الملكة) لأنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون ذا ضوء ، وذهب بعض الى ان الظلمة وجودية تمسكا بقوله تعالى: « جعل الظلمات والنور » ، وأجيب بأن جعل عدم الملكة كجعل العمى . استدل القائلون بكونها عدم ملكة بأنها لو كانت وجودية لوجد الفرق بين فتح العين فى الظلمة وغمضها فعدم الفرق دليل على كونها عدم ملكة . قال العلامة : فى هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انتفاء كونها وجودية مطلقا ـ انتهى . ويمكن أن يجاب بأن الظلمة موجودة داخل العين حال الغمض ولهذا لانجد الفرق فتأمل .

ومنها المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة فى الخارج ، ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك

(مسألة) فى البحث عن المسموعات (ومنها) أى من الكيفيات المحسوسة (المسموعات وهى الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع) فانه اذا قرع شيء شيئا كقرع الحديد للحديد أو قلع شيء من شيء كقلع الكرباس حدث فى الهواء تموج شبيه بتموج الماء حين يلقى فيه حجر ونحوه فيحدث فى الهواء دوائر من صدم بعد صدم وسكون بعد سكون ، وتختلف هذه التموجات حسب اختلاف أسباب القرع والقلع فاذا انتقل هذا التموج الى الصماخ أدرك الصوت . وهذا إنما استفيد من الحدس الذى هو من مقدمات البرهان لأنا نجد الصوت مستمراً باستمرار القرع والقلع بواسطة الفم وغيره وينقطع بانقطاعهما ، ولكن إنما يحدث الصوت (بشرط المقاومة) بين القارع والمقروع والقالع والمقلوع منه ، فانك لو وضعت كفاً على كف لم يحدث الصوت ولو قلعت قطنا مندوفا من قطن لم يحدث أيضا وهذا بديهى .

ثم ان هذه الكيفية المعبر عنها بالصوت إنما تحدث (فى الخارج) عن الخارج فاذا وصلت الى الصماخ أدركت لا انها تحصل عند الصماخ فقط فلا صوت فى الخارج منه خلافا لمن زعم ذلك . دليلنا : انه لو لم يوجد إلا فى الصماخ لما أدركنا جهة الصوت من القرب والبعد والجهات الست ، وكان حال الصوت حال ماإذا جاء شيء ملموس من احدى الجهات البعيدة أو القريبة ثم لمسناه ، فكما ان اللمس لا يدرك الجهات لأنه إنما يحصل حين الملاقات كذلك لزم أن لايدرك جهة الصوت ـ فتأمل .

(مسألة) فى عدم بقاء الصوت (ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك

الهيئة الصورية ، ويحصل منه آخر ، ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا اما مصوت أو صامت متماثل أو مختلف بالذات أو بالعوارض

الهيئة الصورية) خلافا للكرامية حيث قالوا ببقاء الاصوات ، والدليل على عدم بقائها وانها كالحركة والزمان متصرمة الأجزاء لا يبقى الجزء الأول فى زمان الجزء الثانى ، وهكذا أن الصوت لو كان باقياً لم يكن ادراك ترتيب النطق أى تقدم الزاى على الياء وهى على الدال ـ فى كلمة : زيد ـ أولى من ادراك باقى التراكيب الخمسة ، لأن المفروض ان جميع التراكيب موجود فى الهواء . وفيه نظر إذ تموج الهواء بكيفية الزاى مقدم على تموجه بكيفية الياء وهكذا فهو كما لو القى فى الماء حجر وبعد أخذه فى التموج القى حجر آخر وهكذا فان تموج السابق سابق .

(مسألة) فى الصداء (ويحصل منه) أى من هذا الصوت صوت (آخر) لأنه اذا صادم الهواء المتموج الحامل للصوت جسما كجبل أو جدار رجع الهواء المتموج الى الخلف فيدرك الصوت مرة ثانية وهو المسمى بالصداء .

(مسألة) فى حروف التهجى (ويعرض له) أى للصوت (كيفية متميزة) خاصة (يسمى باعتبارها) أى باعتبار تلك الكيفية (حرفا) وهى حروف التهجى . والحرف (اما مصوت) وهو حرف المد واللين أى الواو والياء والألف وهى ساكنة أبداً (أو صامت) وهى ما عدا الثلاثة من سائر حروف التهجى . وتنقسم الحروف بتقسيم آخر الى (متماثل) كجيم وجيم ودال ودال (أو مختلف) وهو على قسمين أما مختلف (بالذات) كجيم وحاء (أو بالعوارض) كجيم ساكنة وجيم متحركة

وينتظم منها الكلام بأقسامه ولا يعقل غيره ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها

أو أحدهما متحرك بحركة والآخر بحركة أخرى .

(مسألة) فى الكلام (وينتظم منها) أى من الحروف (الكلام بأقسامه) من التام الخبرى والانشائى والناقص التقييدى وغيره والمفرد (ولا يعقل غيره) . الأشاعرة ذهبوا الى ان الكلام على قسمين : لفظى وهو المؤلف من هذه الحروف المسموعة ، ونفسى وهو المعنى القائم بالنفس الذى هو مدلول الكلام اللفظى كما قال الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قالوا : وهذا الكلام مغاير للعلم ـ فى الإخبار ـ لأن المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه بأن علم خلافه أو ظن أو شك أو وهم ، ومغاير للارادة والكراهة وأمثالها ـ فى الانشاء ـ لأنه قد يأمر بما لا يريد كالمختبر وينهى بما لا يكره كذلك ويسأل عما لا يجهل ويتمنى مالا يحب وهكذا ، ومغاير لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ومغاير لسائر الصفات كالحياة والقدرة ونحوهما . والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف (ره) لأنه ليس فى صقع النفس بالوجدان غير هذه الأمور . والكلام طويل فمن أراد التفصيل فليطلبه من مظانه .

(مسألة) فى البحث عن المطعومات (ومنها) أى ومن الكيفيات المحسوسة (المطعومات التسعة) التفه والحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه التسعة هى (الحادثة من تفاعل الثلاثة) الفعلية أعنى الحرارة والبرودة والمعتدلة بينهما (فى مثلها) أى الكيفيات الثلاثة الانفعالية وهى الكثافة واللطافة والمعتدلة بينهما . قال

ومنها المشمومات ولا أسماء لأنواعها الا من حيث الموافقة والمخالفة ،
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض ، والنفسانية

العلامة (ره) : فان الحاران فعل فى الكثيف حدثت المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة ، والباردان فعل فى الكثيف حدثت العفوصة وفى اللطيف الحموضة وفى المعتدل القبض ، والمعتدل ان فعل فى اللطيف حدثت الدسومة وفى الكثيف الحلاوة وفى المعتدل التفاهة - انتهى . وأنت خبير بعدم دليل على ذلك مضافا الى عدم انحصار الطعوم فيها .

(مسألة) فى البحث عن المشمومات (ومنها) أى من الكيفيات المحسوسة (المشمومات ولاأسماء لانواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة) فيقال رائحة طيبة ورائحة خبيثة ، أو من حيث اضافتها الى المحل فيقال رائحة المسك ورائحة البول ، أومن حيث اضافتها الى مايقارنه من الطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة .

(مسألة) فى البحث عن الكيفيات الاستعدادية (و) القسم الثانى من أقسام الكيف الأربعة (الاستعدادات المتوسطة بين طرفى النقيض) فان الاستعداد اما شديد نحو الانفعال بمعنى ان الجسم متهيء لقبول أثرما بسهولة أو سرعة كالممراضية واللين فان الممراض مستعد لقبول المرض بسرعة واللين مستعد للانغمار والتشكل بسهولة - وهذا يسمى اللاقوة - واما شديد اللاانفعال بمعنى ان الجسم متهيء لعدم قبول الأثر الوارد عليه بسرعة وسهولة كالمصحاحية والصلابة . ثم ان بين هذين الطرفين كيفيات استعدادية متوسطة كثيرة فان هناك صلب وأصلب ولين وألين وهكذا .

(مسألة) فى الكيفيات النفسانية (و) القسم الثالث من أقسام الكيف الأربعة الكيفيات (النفسانية) وهى المختصة بذوات الأنفس وهى على

حال أو ملكة ، ومنها العلم وهو اما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت ولا يحد ، ويقتسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع

قسمين : (حال) وهى الكيفية النفسانية غير الراسخة أى الزائلة بسرعة كمن حفظ شيئا ولم يداوم عليه حتى يبقى فى ذهنه ، (أو ملكة) وهى الكيفية الراسخة الثابتة البطيئة الزوال كمن داوم على حفظ شىء حتى صار ملكة .

(مسألة) فى العلم (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (العلم وهو اما تصور) وهو على ماعرفوه حصول صورة الشىء فى العقل (أو تصديق) وهو الحكم بنسبة أحد المتصورين الى الآخر بالإيجاب كزيد قائم أو بالسلب كزيد ليس بقائم ، ويشترط فى التصديق الجزم فلا يسمى الحكم المظنون تصديقا والمطابقة للواقع فغير المطابق جهل مركب لا تصديق والثبات لأن غير الثابت وهو الزائل بتشكيك المشكك تقليد لا تصديق واليه أشار بقوله : (جازم مطابق ثابت) فان هذا هو العلم دون ما سواه وان اطلق على بعضها العلم لغة أو عرفا (و) العلم (لا يحد) لأن العلم ان عرف بالعلم لزم الدور وان عرف بغيره كان تعريفا بالمباين مضافا الى وضوحه ، نعم كنهه مجهول فهو كالوجود الذى قال فيه السبزوارى : « مفهومه من أعرف الأشياء » وكنهه فى غاية الخفاء ، نعم قد يذكر لتوضيحه تعاريف لفظية كما فى الوجود .

(مسألة) (ويقتسمان) أى التصور والتصديق والاقتسام هنا بمعنى القسمة على ما عن أساس البلاغة (الضرورة) أى الحصول بلا نظر (والاكتساب) أى الحصول (بالنظر) فان كل واحد من التصور والتصديق اما بديهى لا يحتاج الى فكر و نظر كتصور الشمس والتصديق بأنها مشرقة واما كسبي كتصور العقل والتصديق بأنه ليس بمجرد .

(مسألة) فى كيفية العلم (ولا بد فيه من الانطباع) أى انطباع شبح

في المحل المجرد القابل ، وحلول المثال مغاير

المعلوم في النفس فانا نجد من أنفسنا أموراً ثلاثة : (الأول) الإدراك وهو حين الالتفات الى المعلوم الخارجي كالابصار الفعلي والاستماع الفعلي وهكذا . (الثاني) الخيال وهو بعد الالتفات فانا اذا رأينا شيئا ثم بعد مدة التفتنا الى أذهاننا رأينا شبحه حاضراً عندنا . (الثالث) القدر الجامع المستفاد من الجزئيات فانا نتمكن من تصور الحيوان الكلي مع عدم وجوده في الخارج وفي جميع الصور ينطبع شبح ومثال من المعلوم ولو الخيالي منه كتصور الأشياء المعدومة في العالم وأشكل على الانطباع (أولا) بأنه لوكان حصول صورة شيء في شيء موجبا لاتصاف المحل بالعلم بالحال لزم أن يكون الجدار الحال فيه السواد عالما به والتالي باطل فالمقدم مثله ، و(ثانيا) بأنه قد يعلم الانسان بالجبل ونحوه ومن المعلوم عدم امكان انطباع الكبير في الصغير لوجوب التطابق بين المنطبع والمنطبع فيه أو أكثرية الثاني من حيث المقدار . والجواب ان الصورة تنطبع (في المحل المجرد) والمجرد لا مادة له فلا يتصف بالمقدار (القابل) للادراك والجدار غيرقابل له ، ونحن لا ندعي ان انطباع كل شيء في كل شيء موجب لإدراك المحل للحال . ولكن لا يخفى الاشكال في كون العاقل مجرداً فانه لم يقم دليل على تجرده واشكال التطابق بين الصغير والكبير غير وارد إذ يمكن أن يكون للمحل العاقل من المخ أو العصب أوراق في كال الدقة بحيث لو نشرت وسعت ما بين السماء والأرض كما نرى في الشريط وأمثاله من المخترعات الحديثة فتنطبع الصورة في هذا المقدار الكبير .

(مسألة) (وحلول المثال) أي صورة الشيء (مغاير) لحلول ذات الشيء ، فلا يلزم أن يحترق الذهن من حلول صورة النار أو يحلو من حلول صورة السكر وهكذا كما وانه يمكن اجتماع صورتي الضدين والنقيضين وان لم

ولا يمكن الاتحاد ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال

يمكن اجتماع أعيانها .

(مسألة) (ولا يمكن الاتحاد) ذهب بعض الى ان العلم يتحد بالمعلوم عند العلم ، وآخرون الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال وكلاهما باطل إذ قد تقدم استحالة اتحاد شيئين مطلقا لأنهما ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد وان عدما أوعدم أحدهما فلا اتحاد أيضا إذ المعدومان لاشيء والمعدوم لايتحد بالموجود لاستحالة كون الوجود عدما ، نعم ينتزع من بعض الموجودات الاعدام فان زيداً عدم عمرو مثلا مضافا الى ان العقل الفعال كذب من أصله ، على انه لو اتحدت به لزم أن تدرك كل شيء لأن العقل الفعال - على زعمهم - كذلك .

(مسألة) (ويختلف) العلم (باختلاف المعقول) فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو ولذا يوجد أحدهما بدون الآخر خلافا لبعض حيث قالوا بجواز تعلق علم واحد بمعلومين ، وهو باطل إذ العلم كما تقدم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم . ومن المعلوم ان الصورتين لاتكونان صورة واحدة لماتقدم من استحالة الاتحاد . هذا كله فى علمنا واما علم الله تعالى فلا نعلم كيفيته فالبحث فيه خارج عن محط عقولنا كما قال تعالى . « وان الى ربك المنتهى » (كالحال والاستقبال) اشارة الى قول جماعة من المعتزلة حيث قالوا بامكان وحدة العلم مع تعدد المعلوم ، والذى دعاهم الى ذلك ما رأوا انه لو كان العلم بالحال مغايراً للعلم بالاستقبال لزم التغيير فى ذات الواجب والتالى محال فالمقدم مثله . بيان ذلك : انه لو علم الله تعالى بأن زيداً سيوجد ثم وجد فان كان علمه بالاستقبال عين علمه بالحال ثبت المدعى وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما أن يحصل له العلمان أولا ، والثانى باطل للزوم الجهل تعالى عن ذلك علواً كبيرا ،

ولا يعقل إلا مضافا فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد

والأول مستلزم لتغيير الذات إذ العلم عين الذات فلو نال العلم بالمستقبل وجاء مكانه العلم بالحال لزم تغيير العلم المستلزم لتغيير الذات وهو محال أيضا . والجواب ان العلم فى البارى ليس بالانطباع وتعلق علمه بالمعلوم غير معلوم الكيفية كما يرشد الى ذلك كونه عين ذاته فيمكن أن يكون مثل الأشياء التى تعبر عن الكرة التى يزعمها الناظر فى الغرفة ان لها ماض ومستقبل وحال والناظر فى خارجها لا يكون له الأحوال الثلاثة ، واما ما زعمه بعض من ان الجزئيات هى بأنفسها علمه تعالى فسخافته كسخافة من زعم انه لا يعلم الجزئيات بل علمه بالكليات غير الزائلة .

(مسألة) (ولا يعقل) العلم (إلا مضافا) الى المعلوم فان الكيفيات النفسية على قسمين : بعضها ذات اضافة كالعلم حتى انه لا يعقل إلا مضافا ، وبعضها غير ذات اضافة كالجبن ونحوه بل زعم بعض ان العلم نفس الاضافة (فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد) . والحاصل انه يلزم من كون العلم مضافا اشكالان : (الأول) ان الشخص اذا عقل نفسه يتحد العالم والمعلوم فيجتمع صورتان متماثلتان مع ان اجتماع المثلين محال . (الثانى) ان العلم كما قلتم ذو اضافة والاضافة لا تعقل إلا بين شيئين لا بين الشىء الواحد ونفسه فكيف يمكن علم الشىء بذاته ، والجواب : اما عن الاشكال الأول بأنه لا مانع من اجتماع الأصل والصورة وليس هذا من اجتماع الضدين كما نرى من اجتماع المرآة وصورتها فيما لو أخذت بمرآة أخرى ثم انعكست الى المرآة الأولى ، واما عن الاشكال الثانى بأنه يكفى فى تحقق الاثنينية اختلاف الاعتبار ، ومن المعلوم ان العاقل من حيث انه عاقل

وهو عرض لوجود حده فيه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما ، وضروري أقسامه ومكتسب

مغاير للعاقل من حيث انه معقول .

(مسألة) فى ان العلم عرض (وهو عرض لوجود حده فيه) أى ان العلم عرض لاجوهر لصدق تعريف العرض عليه إذ الصورة الذهنية ماهية اذا وجدت وجدت فى الأعيان لا فى الموضوع ، وذهب بعض الى ان العلم بالجوهر جوهر لصدق حد الجوهر عليه لأنه مهية اذا وجدت فى الخارج وجدت لا فى الموضوع ، وفيه انه مغالطة إذ الكلام فى الصورة لا فى ذى الصورة ، هذا كله بناءاً على ان العلم صورة واما بناءاً على انه اضافة فلااشكال فى انه عرض .

(مسألة) فى أقسام العلم (وهو) اما (فعلى) وهو المحصل للأشياء الخارجية كما اذا تصورت شيئا ففعلته (و) اما (انفعالى) وهو المستفاد من الأعيان الخارجية كعلمنا بالأشياء (و) اما (غيرهما) كعلمنا بالاشياء المستقبلة التى لا نوجدها (وضرورى أقسامه ستة ومكتسب) أى ان العلم ينقسم بتقسيم آخر الى كسبى يحتاج الى نظر وفكر وضرورى لايحتاج اليهما كما تقدم ثم ان أقسام الضرورى ستة ، قال المولى عبد الله : ووجه الضبط ان القضايا البديهية اما أن يكون تصور طرفيها كافيا فى الحكم والجزم أولا يكون والأول هو (الأوليات) ، والثانى اما أن يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن أولا ، والثانى (المشاهدات) وينقسم الى مشاهدات بالحس الظاهر وتسمى حسيات والى مشاهدات بالحس الباطن وتسمى وجدانيات ، والأول اما أن يكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصور الأطراف أو لا تكون كذلك والأول هى (الفطريات) ويسمى قضايا قياساتها معها

وواجب وممكن ، وهو تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق فزال الدور

والثانى اما أن يستعمل فيه الحدس ـ وهو انتقال الذهن الدفعى من المبادىء الى المطلب ـ أو لا يستعمل فيه فالأول هو (الحدسيات) والثانى ان كان الحكم فيه حاصلا باخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطئهم على الكذب فهى (المتواترات) وان لم يكن كذلك بل حاصلا من كثرة التجارب وهى (التجريبيات) وقد علم بذلك حد كل واحد منها ـ انتهى . فالأوليات كقولنا : الكل أعظم من الجزء ، والمشاهدات الحسية كالشمس مشرقة والوجدانية كأن لنا جوعا ، والفطريات كقولنا : الأربعة زوج ، فان الحكم بذلك بواسطة انقسامها الى المتساويين الذى لا يغيب عن الذهن ، والحدسيات كقولنا : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، لاختلاف تشكلاته ، والمتواترات كقولنا : مكة المكرمة موجودة لمن لم يذهب اليها ، والتجريبيات كقولنا : السقمونيا مسهل للصفراء . ومن أراد تفصيل ذلك فليرجع الى مظانه كجوهر النضيد وغيرة (و) ينقسم العلم بتقسيم آخر الى (واجب) أى يمتنع الإنفكاك عن العالم كعلم البارى سبحانه (و) الى (ممكن) كعلومنا .

(مسألة) فى ان العلم تابع للمعلوم ومعنى ذلك (وهو) أى العلم (تابع) للمعلوم (بمعنى اصالة موازنه فى التطابق) أى ان موازن العلم وهو المعلوم أصل والعلم فرع . بيان ذلك ان العلم وان كان سابقا على المعلوم فى بعض الموارد إلا ان العقل اذا تصورهما رأى ان المعلوم هو الأصل بحيث لولا كونه فى موطنه ولو بعد حين لم يتعلق العلم به من حيث السالبة بانتفاء الموضوع (فزال الدور) قال القوشجى ـ اشارة الى مبحث بين المعتزلة والأشاعرة ـ : وذلك الى ان الأشاعرة لما استدلوا على كون أفعال العباد اضطرارية بأن الله تعالى عالم فى الأزل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف

ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالأول

ماعلمه الله تعالى فكانت لازمة لهم فلاتكون اختيارية . وأجابت المعتزلة : بأن العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له . وقالت الأشاعرة : كيف يجوز أن يكون علمه الأزلى تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور . أجابوا عنه : بأنا لانعنى بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعنى اصالة موازنه فى التطابق . بيان ذلك : ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لأنهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر فتوازنا ، أى توافقا فى الوزن والأصل فى هذا التطابق هو المعلوم لأن العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس ، فكما يصح أن يقال : إنما كانت الصورة هكذا لأن ذات الفرس هكذا ، ولا يصح أن يقال : إنما كان ذات الفرس هكذا لأن الصورة هكذا ، كذلك يصح أن يقال : إنما علمت زيداً شريراً لأنه كان فى نفسه شريراً ، ولا يصح أن يقال : كان زيدفى نفسه شريراً لأنى علمته شريراً . فالله سبحانه إنما علمهم فى الأزل كذلك لأنهم كانوا فيما لايزال كذلك لاان الأمر بالعكس حتى يتم دليل الأشاعرة ـ انتهى .

(مسألة) (ولا بد فيه) أى فى العلم (من الإستعداد) فان العلم يفيض على الإنسان من الله سبحانه والافاضة تابعة للقابلية والإستعداد فى القابل فلا بد وأن يكون الإنسان قابلا ومستعداً لذلك (اما) العلم (الضرورى) كالمدرك بالحواس الخمس ونحوها (فبالحواس) أى ان استعدادانها باستعمال الحواس الظاهرة وهى معدة للعلم إذ لولا استعمالها لم يحصل العلم الضرورى فان كل حاسة سبب معد لقسم من العلوم فالبصر سبب معد للعلم بالمبصرات والسمع للعلم بالمسموعات وهكذا ، ولذا كان المحكى عن أبى على انه قال : من فقد حساً فقد فقد علما (واما الكسبى) من العلوم (فبالأول) أى انها حاصلة من

وفي اصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع ، وباصطلاح آخر
مفارقة النوعين ، وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول

الضروريات فانه اذا أحس بجزئيات نوع ما وتوجه الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لافاضة العلم بكليها كما انه اذا أحس بأنواع متعددة مع المقايسة المذكورة استعد للعلم بجنسها وهكذا ، وكذلك بالنسبة الى التصور المجهول فانه يحصل بالمعرف والتصديق المجهول فانه يحصل بالحجة ، واما ان العلم بالنتيجة هل بالتوليد أو الاعداد أو التوافق ففيه خلاف سيأتي . قال السبزواري :

وهل بتوليد أواعداد ثبت أو بالتوافق عادة الله جرت
وجرى عادة خطأ شديدا وليست العلية توليـــدا

وكيف كان فافاضة العلوم تتدرج من الضعف الى القوة حسب تفاوت مراتب الاستعدادات المختلفة الحاصلة بعضها عقيب بعض .

(مسألة) في النسبة بين العلم والأدراك (وفي اصطلاح يفارق) العلم (الإدراك مفارقة الجنس النوع) فالجنس هو الإدراك والنوع هو العلم (وباصطلاح آخر مفارقة النوعين) فكل من العلم والإدراك نوع تحت جنس هو الإدراك مطلقا . والحاصل ان في الإدراك اصطلاحين : (الأول) أن يكون بمعنى الإدراك المطلق الاعم من الجزئي كادراك الكون بالبصر ، وهكذا ، والكلي كالعلم بالكليات ، وبهذا المعنى يكون الإدراك أعم من العلم . (الثاني) أن يكون بمعنى الإحساس فقط . وبهذا المعنى يكون مباينا للعلم .

(مسألة) (وتعلقه) أي العلم (على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك) على التمام (بالمعلول) فانا اذا علمنا العلة بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها مفصلا تعلق علمنا بالمعلول كاملا إذ المعلول من لوازم العلة وقد فرض علمنا بلوازمها ، اما لو لم نعلم إلا ذات العلة بما انها

ومراتبه ثلاثة ، وذو السبب إنما يعلم به كليا

ذات من الذوات أو علمنا العلة بما هي علة في الجملة فلا يلزم علمنا بالمعلول . اما في الصورة الأولى فلا علم بالمعلول أصلا ، واما في الصورة الثانية فالعلم بالمعلول بمجمل .

(مسألة) (ومراتبه) أي العلم (ثلاثة) : (الأولى) أن يكون بالقوة المحضة وهذا هو الاستعداد ، وإنما سمي علماً مع انه ليس بعلم تجوزاً ، وهذه المرتبة اما قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل واما بعيدة كما في العقل الهيولانى ، وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة . (الثانية) أن يكون بالفعل التام ، وهو أن يعلم الأشياء تفصيلا متمايزاً بعضها عن بعض . (الثالثة) للعلم الإجمالي وهذه متوسطة بين الأولين لا قوة محضة ولا تفصيلي ، وذلك كمن غفل عن شيء فانه يمكنه حضوره عند الإرادة . وبهذا يفرق العلم الإجمالي في هذا الإصطلاح عن العلم الإجمالي في اصطلاح الأصوليين ، إذ هذا عبارة عن علم ثم غفل وذاك عبارة عن علم تفصيلي وجهل تفصيلي انضما وصارا سببا للترديد ، كالعلم الإجمالي بأن النجس اما هذا الماء أو ذاك فانه علم تفصيلي بالنجس في البين وجهل تفصيلي بعينه .

(مسألة) (وذو السبب) أي المعلول (إنما يعلم به كليا) في هذا اشارة الى أمرين : (الاول) ان العلم بشيء ذا سبب لا يمكن إلا بعد العلم بسببه ، إذ الشيء ذو السبب ممكن فاذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان أحد طرفيه على الآخر ، وإنما يحكم بأحدهما لذا عقل وجود السبب أو عدمه . لا يقال : قد يعلم الشيء ذا السبب باحساس ونحوه فلا يتوقف العلم به على العلم بسببه . لأنا نقول : ماتقدم إنما هو فيما لم يعلم به علماً ضروريا فانه يحتاج العلم به الى العلم بسببه ، اما ما كان ضروريا

والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، ويطلق على غيره بالاشتراك

كالمحسوس فلا . (الثانى) ان العلم بذى السبب ليس علماً به جزئيا بل إنما هو علم كلى ، فلو علمنا ان النار علة للاحراق كان علمنا بالاحراق الكلى لا الجزئى ، لأن نفس تصور الاحراق لا يمنع عن وقوع الشركة ، وكذلك علمنا بصدوره عن النار لا يمنع الشركة . وسره ان الشىء ما لم يجد لم يتشخص إذ تقييد الكلى بألف كلى لا يوجب الجزئية إذ لا يرتفع احتمال الشركة .

(مسألة) فى العقل (والعقل غريزة) أى طبيعة جبل عليها الإنسان (يلزمها العلم بالضروريات) الستة : الأوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات (عند سلامة الآلات) أى الحواس الظاهرة والباطنة ، إذ عند اختلالها لا يلزم العلم بالضروريات بل قد يقطع بخلافها كالاحول يرى الواحد اثنين . وهذا التعريف للعقل هو الذى اختاره المحققون وقال قوم : « انه العلم ببعض الضروريات » وآخرون « انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات » ، ولكن العقل فى الشرع قد يعرف بأنه « ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان » . ويظهر من بعض الادلة الدالة على انه حجة باطنية ان المراد به المعنى العرفى ـ فتأمل .

(مسألة) (ويطلق) العقل (على غيره) أى غير هذا المعنى المتقدم (بالإشتراك) فالعقل فى الإصطلاح مشترك بين الغريزة المذكورة وبين الموجود المجرد فى ذاته وفعله المقابل للنفس التى هى مجردة فى ذاتها لا فعلها . وقد تقدم الكلام عنها وانه لم يثبت مجرد سوى الله سبحانه . وبين النفس باعتبار استكمالها واستفاضتها عما فوقها وتكميلها للبدن ، وبين قوى النفس وتلك القوى اما علمية واما عملية فالعلمية وتسمى بالعقل النظرى لها مراتب

والاعتقاد يقال لأحد قسميه

أربع لأنها اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب أو متوسط أو بعيد : (الاولى) البعيد ويسمى عقلا هيولانيا وهو محض قابلية النفس للادراكات (الثانية) المتوسط ويسمى عقلا بالملكة وهو استعداد النفس لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات لها . (الثالثة) القريب ويسمى عقلا بالفعل وهو اقتدار النفس على استحضار النظريات متى شاء لكونها مكتسبة مخزونة عنده . (الرابعة) الكمال ويسمى عقلا مستفاداً وهو حصول تلك النظريات بالفعل . ولا يخفى ان هذه الاسماء قد تطلق على النفس فى تلك المراتب وقد تطلق على قوى النفس كما أشرنا اليه . واما العقل العملى فلها مراتب أربع أيضا (الاولى) تهذيب الظاهر باستعمال ظواهر الشرع . (الثانية) تهذيب الباطن من الملكات الردية . (الثالثة) مايحصل له بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلى النفس بالامور القدسية . (الرابعة) ما يتجلى لها بعد ذلك من جلال الله تعالى وجماله فترى كل قدرة مضمحلة فى جنب قدرته وهكذا . هذا ماذكره جملة من الحكماء والمتكلمين ، ولكن لا يخفى ان طريق السعادة الابدية التى هى فوق ما يتصور منحصرة فى التمسك بذيل الشريعة المطهرة فى كل كبيرة وصغيرة « هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة » (*) .

(مسألة) فى الإعتقاد (والإعتقاد يقال لأحد قسميه) أى أحد

(*) قال بعض الوعاظ : « تلاوة للآيات » عبارة عن توجيههم نحو آياته تعالى حتى يؤمنوا ، و « التزكية » عبارة عن المساعدة معهم حتى يطبقوا الامور العقلائية على أنفسهم ، و « تعليم الكتاب والحكمة » عبارة عن تعليم قوانين العلم الدنيوية والاخروية .

فيتما كسان فى العموم والخصوص ، ويقع فيه التضاد بخلاف العلم ،
والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان ، والشك تردد
الذهن بين الطرفين

قسمى العلم وهو التصديق اليقينى إذ العلم منقسم الى تصور وتصديق ، فبهذا الإعتبار بين الإعتقاد والعلم عموم مطلق . وقد يطلق الإعتقاد على مطلق التصديق جازما كان أم لا مطابقا للواقع أم لا ثابتا كالمستند الى البرهان أم لا كالتقليد . (فيتما كسان فى العموم والخصوص) فالعلم أعم من جهة باعتبار شموله للتصور والاعتقاد أعم من جهة باعتبار شموله لغير المطابق الذى هو الجهل المركب . والحاصل ان بين العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين عموما من وجه ، إذ بعض العلم اعتقاد كالتصديق المطابق الجازم الثابت وبعضه ليس باعتقاد كالتصور وبعض الاعتقاد ليس بعلم كالجهل المركب . ثم ان الظاهر ان الاعتقاد أخذ فيه معنى عقد القلب والبناء ، ولذا لا يصح أن يطلق على الجاحد انه معتقد مع انه كفر مع استيقان نفسه ـ فتأمل .

(مسألة) (ويقع فيه) أى فى الاعتقاد (التضاد) فان معتقد الايجاب يضاد اعتقاده اعتقاد معتقد السلب (بخلاف العلم) فانه لا يقع فيه التضاد إذ العلم عبارة عن المطابق للواقع ، ومن المعلوم ان الواقع لا تضاد فيه .

(مسألة) فى السهو والنسيان (والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان) السهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان إذ الادراك عبارة عن حضور المدرك عند النفس والنسيان عبارة عن زواله عنها ، والسهو عبارة عن زواله عن القوة المدركة مع بقائه فى القوة الحافظة على ماقالوا والله العالم .

(مسأله) (والشك تردد الذهن بين الطرفين) أى طرفى التقابل

وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر ، فيتغاير الاعتبار لا الصور ، والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر قسم لأحدهما

كالشك في الوجود والعدم ووجود اللحية وعدمها والابوة والبنوة والسواد والبياض ، ويشترط فيه أن لا يترجح أحد الطرفين ولو مقدار شعرة وإلا كان الراجح الظن والمرجوح الوهم .

(مسألة) (وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر) فان العلم كما يصح تعلقه بكل شيء كذلك يصح تعلقه بنفسه بأن نعلم أنا عالم بالشيء الفلاني ، وهذا مقابل الجهل المركب . وكذلك يصح تعلقه بالاعتقاد بأن نعلم أنا نعتقد برسالة محمد بن عبد الله ﷺ مثلا ، وهكذا بالنسبة الى الاعتقاد فيصح تعلق الاعتقاد بنفسه بأن نعتقد انا نعتقد نبوته مثلا ، ويصح تعلقه بالعلم بأن نعتقد بأنا عالم بقيام زيد (فيتغاير الاعتبار لا الصور) بمعنى انا اذا حصل لنا تصور أو تصديق وأردنا أن نتصور ذلك التصور أو التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور أو التصديق عندنا ولا حاجة الى حضور صورة ذهنية أخرى . نعم يتغاير الاعتبار فان العلم باعتبار كونه علما منظور به وهو مأخوذ آليا وباعتبار كونه معلوما منظور منه وهو مأخوذ استقلاليا .

(مسألة) في الجهل (والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر قسم لأحدهما) الجهل على قسمين : (الاول) الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما ، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة ، وإنما سمي بسيطا لأنه جهل واحد . (الثاني) الجهل المركب وهو جهل بالواقع مع الجهل بأنه جاهل به كمن يعلم ان زيداً في الدار والحال انه ليس فيها ، وإنما سمي مركبا لأنه جهلان جهل بالواقع وجهل بالجهل . ومن المعلوم ان الجهل بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم كما تقدم .

والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل ، وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ، ومع فساد أحدهما

(مسألة) فى الظن (والظن ترجيح أحد الطرفين) أى طرفى المقابلين من التضاد والسلب والايجاب والعدم والملكة والمتضائف ، ولا اختصاص له بالسلب والايجاب كما فى كلام بعض (وهو غير اعتقاد الرجحان) بداهة المغايرة بينه وبين رجحان الاعتقاد ، مثلا : اذا كان الراجح فى نظره نبوة خاتم النبيين (ص) مع عدم المنع من النقيض كان هذا الظن ولو اعتقد انه (ص) أفضل من سائر الأنبياء كان هذا الاعتقاد الرجحان (ويقبل) الظن (الشدة والضعف) فان بعض الظنون أقوى من بعض ويتدرج القوة من بعد مرتبة الشك الى أول مراتب العلم (و) لذا قال : (طرفاه علم وجهل) فان المراد بالجهل هنا أعم من الشك كما لا يخفى .

(مسألة) (وكسبي العلم يحصل بالنظر) وهو ترتيب أمور معلومة للتأدى الى المجهول (مع سلامة جزئيه) أى الجزء الصورى وهو صحة شكل القياس فى التصديقات وصحة الترتيب فى التصورات ، والجزء المادى وهو أن يكون من البرهانيات ونحوها فى التصديقات لا نحو الشعر والخطابة وكون الفصل القريب أو الخاصة معرفا فى التصورات (ضرورة) يعنى أن مع سلامة الجزء الصورى والمادى يحصل المجهول ضرورة خلافا لجماعة من السوفسطائية ، ولو احتاج مثل هذا الى الاستدلال احتاج كل ضرورى اليه وهو مستلزم للدور أو التسلسل كما لا يخفى .

(مسألة) (ومع فساد أحدهما) أى الجزء المادى أو الجزء الصورى

قد يحصل ضده ، وحصول العلم عن الصحيح واجب

(قد يحصل ضده) أى ضد العلم بمعنى انه ينتج شيئاً مخالفاً للواقع الذى هو الجهل نحو ، كل انسان حجر وكل حجر جماد فكل انسان جماد ، وقد يحصل العلم أى تكون النتيجة مطابقـــة للواقع نحو ، كل انسان حجر وكل حجر ناطق فكل انسان ناطق ، وقد لا يحصل شيء أصلا نحو ، كل انسان حيوان وبعض الحيوان صاهل ، فانه لا ينتج أصلا لعدم كونه على طبق أحد الأشكال الأربعة .

(مسألة) (وحصول العلم عن) النظر (الصحيح) مادة وهيئة (واجب) اختلفوا فى كيفية حصول النتيجة بعد النظر بعد الاتفاق على ضرورية هذا الحصول على ثلاثة أقوال : (الأول) ما ذهب اليـــه الاشاعرة من أن ذلك بجريان عادة الله تعالى ، إذ الممكنات بأسرها مستندة اليه تعالى فليس للمقدمتين مدخلية فى حصول النتيجة أصلا ، وهكذا قالوا فى كل ما يرى سبباً ومسبباً فالاحراق يحصل بايجاد الله تعالى له بعد وجود النار بلا مدخلية لها فى حصوله أصلا . وهذا باطل إذ مبنى على أن كل الأشياء ليست مخلوقة لله تعالى (الثانى) ما ذهب اليه المعتزلة من أن حصول النتيجة انما هو فعل توليدى يصدر عنا ، بناءاً على أن الأفعال الاختيارية صادرة عن الشخص اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بالتوسط كالاحراق الحاصل عنا بتوسط الالقاء فى النار ، وهذا هو ما أشار اليه المصنف (الثالث) ما ذهب اليه بعض الحكماء مبنياً على أصلهم الفاسد من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث فاعل الجبر وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ، ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج فى تلك القاعدة وهذا باطل أيضاً كما لا يخفى .

ولا حاجة الى المعلم ، نعم لا بد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية

(مسألة) (ولا حاجــة الى المعلم) فى حصول المعارف (نعم) لا يكفى فى حصولها صرف وجود المقدمات فى الذهن غير مرتبة بل (لا بد من الجزء الصورى) أعنى ترتيبها بالنحو المنتج ، إذ لولا الترتيب لحصل العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد فى الاعتقاد . وخالف فى عدم الاحتياج الى المعلم جماعة فقالوا : ان النظر لا يكفى فى حصول المعارف . وغاية ما استدل لهم ان ذاته تعالى وأحوالها لكونها مجرداً غائباً عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وأحوالها حتى يستنتج منها بالنظر فلابد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين المقدمات المناسبة من التصورات والتصديقات حتى تحصل مادة النظر . واستدل القائلون بعدم الحاجة الى المعلم بانه لو احتيج اليه دار أو تسلسل ، لأن العلم بالله يتوقف على المعلم والعلم بصدقه ان توقف على معلم آخر تسلسل وان كفى هذا المعلم دار لأن المعلم بصدقه يتوقف على العلم بتصديق الله له بسبب المعجزة والعلم بتصديق الله يتوقف على العلم بالله . أما التوقف الأول فلأنه المفروض والتوقف الأخير بديهى ، واما التوقف الوسط فلأنه لولا العلم بتصديق الله لم يعلم صدقه

أقول : والظاهر ان النزاع بين الطرفين لفظى إذ المشهور القائلون بعدم الاحتياج الى المعلم مرادهم انه مع النظر بتمام المقدمات الصحيحة مادة وهيئة لو حصل لم يحتج الى المعلم وهذا بديهى ، والقائلون بالاحتياج اليه يقولون بانه لا يحصل النظر بمقدمات صحيحة مع تسليمهم انه لو فرض حصوله كفى فتامل . واما أدلة الطرفين فخدوشة كما لا يخفى .

(مسألة) (وشرطه) أى شرط النظر أمور ثلاثة : الأول ـ (عدم) العلم بالمطلوب الذى هو (الغاية) للنظر ، إذ لو كان المطلوب

وضدها وحضورها ، ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقلياً

حاصلا كان النظر لأجل تحصيله تحصيلا للحاصل (و) الثانى - عدم حصول (ضدها) فى الذهن فان ضد الغاية الذى هو الجهل المركب لو كان حاصلا فى الذهن كان الشخص معتقداً لحصول العلم له فلا ينظر حتى يحصل العلم (و) الثالث - (حضورها) أى حضور الغاية التى هى المطلوب فى الذهن بمعنى أن لا يكون غافلا عن النتيجة إذ الغافل عن الشيء لا يطلبه .

(مسألة) فى أن وجوب النظر عقلى لا سمعى واليه أشار بقوله : (ولوجوب مايتوقف عليه العقليان) أى لوجوب المعرفة التى يتوقف عليها أمران عقليان : (الأول) شكر المنعم ، (الثانى) دفع الخوف عن النفس (وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته) المطلوب هو كون المعرفة واجبة عقلا ، وضد هذا المطلوب هو كونها واجبة سمعاً . والمعنى انه على تقدير ثبوت كون الوجوب سمعياً يلزم عدم الوجوب (كان التكليف به) أى بالنظر (عقلياً) والحاصل ان وجوب النظر عقلى لا سمعى . والدليل على ذلك أمران : (الأول) ما يثبت كونه عقلياً واليه أشار بقوله : « ولوجوب » الخ : (الثانى) ما يثبت انه ليس بسمعى فيثبت انه عقلى من باب قياس الخلف الذى هو اثبات المطلوب وابطال نقيضه واليه أشار بقوله : « وانتفاء » الخ .

أما الأول فلأن شكر المنعم ودفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى والمعرفة متوقفة على النظر ، فالنظر مما يتوقف عليه الواجب العقلى وكل ما يتوقف عليه الواجب العقلى واجب عقلا ، فهنا أربع مقدمات :

(الأولى) ـ وجوب شكر المنعم ودفع الخوف ، أما شكر المنعم فيدل على وجوبه انه لولا الشكر لخيف زوال النعم فالعقل يلزم الشكر لئلا تزول . ان قلت : العقل لا يلزم لأنه يرى عدم الزوال عن الكفار والدهريين غير الشاكرين . قلت : لا نقول باحتمال الزوال فى الدنيا بل يكفى الخوف فى الآخرة ، واحتمال وجود آخرة كاف فى المطلوب ، فلا يقال : ان الآخرة للكافر مشكوكة . أما دفع الخوف فلأنه يحتمل توجه الضرر مع عدم المعرفة وهذا الاحتمال موجب لقلق النفس فالعقل يلزم بدفعه . ومن المعلوم أن دفع الخوف غير خوف زوال النعم إذ الأول خوف سلب النفع والثانى خوف توجه الضرر .

(الثانية) ـ توقف الشكر ودفع الخوف على المعرفة ، أما توقف الشكر فلأنه يلزم أن يعرف المشكور حتى يؤتى بالشكر الملائم له ، مثلا : الشكر الملائم للعالم اعطاؤه الكتاب والسؤال عنه ، والشكر الملائم للجاهل ليس ذاك إذ اعطاؤه الكتاب لغو والسؤال منه ايذاء وتفضيح له ، وعلى هذا فيلزم أن يعرف المشكور حتى يعرف كيفية الشكر له . وأما توقف دفع الخوف فلما تقدم فى المقدمة الأولى .

(الثالثة) ـ توقف معرفة الله على النظر . وذلك واضح فان أصل احتياج العالم الى المحدث فى الجملة ـ وان كان بديهياً على المختار ـ إلا أن الخصوصيات الزائدة متوقفة قطعاً .

(الرابعة) ـ ما يتوقف الواجب المطلق عليه فهو واجب . وهذا وان كان محل الكلام بالنسبة الى الوجوب الشرعى واما الواجب العقلى فلا اشكال فيه إذ العقل يلزم تحصيل ما يتوقف عليه الواجب العقلى إذ لولا تحصيله مع بقاء الوجوب على وجوبه ـ كما هو المفروض ـ لم يحصل ذو المقدمة ، فتترتب

المحاذير التى فرضها العقل كما لا يخفى . هذا تمام الكلام فى الأمر الأول وهو اثبات كون وجوب النظر عقلياً .

واما الأمر الثانى وهو عدم كونه سمعياً فنقول : ذهبت الأشاعرة الى كون الوجوب سمعياً ، واستدلوا بامرين : (الأول) ـ قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » دل على عدم التعذيب بدون بعث الرسول ، وهو ظاهر فى الرسول الخارجى لا الأعم من الداخلى الذى هو العقل والخارجى ، وكذا قوله تعالى : « واذا أردنا أن نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها » أى ان اهلاكنا المتضمن لسلب النفع وايجاب الضرر متوقف على أمرنا بالطاعات ثم يفسقون فنهلكهم فلا هلاك بدون الأمر والنهى المتوقفين على الرسول . وفيه ان هذا الدليل يثبت ان بعد ارسال الرسول يكون التعذيب، والكلام ليس فى ذلك بل فى ان قبل معلومية ان المدعى رسول هل يجب النظر أم لا . والى هذا يرجع ما ذكروه من انه لولم يجب النظر يلزم افحام الأنبياء ، إذ إذا جاء النبى وادعى النبوة لم يلزم على المكلف الذهاب والنظر فى دليله وبرهانه لا عقلا ، لفرض ان النظر ليس بواجب عقلا ولا سمعاً لفرض ان الوجوب السمعى يتوقف على النبى وهو غير معلوم للمكلف فعلا .

(الثانى) ـ من أدلة الأشاعرة انه لو وجب النظر عقلا فذلك اما لفائدة عاجلة والمفروض خلافها لأنه موجب لترك العادات والعرفيات والشهوات ومشقة النفس بالتكاليف ، واما لفائدة آجلة ومن الممكن حصولها تفضلا بدون اتباع الرسول . وفيه ان الفائدة عاجلة وهى زوال الخوف والاضطرابات التى تحصل بدون الرسول كما فى زمان الجاهلية ، وآجلة وهى الثواب الذى لا يمكن الابتداء به فى الحكمة .

(تنبيه) قد ورد فى جملة من الروايات ما يدل على انه ليس لله على

ومِلزوم العلم دليل والظن امارة ، وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور

خلقه أن يعرفوه بل التعريف على الله ثم على الخلق القبول كما في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس لله على خلقه أن يعرفوه وللخلق على الله أن يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا . وعنه عليه السلام أيضاً : ليس على الخلق أن يعرفوا قبل أن يعرفهم وللخلق على الله أن يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا . . . الى غير ذلك ، ولكن لا يعارض ما ذكرنا من وجوب المعرفة عقلا ، مضافا الى لزوم توجيهها بما لا ينافي ما ورد عنهم (ع) من درك العقول له تعالى بالمصنوعات كقول أمير المؤمنين عليه السلام : بشهادة العقول ان كل من حلته الصفات فهو مصنوع وشهادة العقول انه جل جلاله صانع ليس بمصنوع . بصنع الله يستدل عليه وبالعقول يعتقد معرفته وبالفكر تثبت حجته ـ الخطبة .

(مسألة) (وملزوم العلم دليل و) ملزوم (الظن امارة) أي ان المقدمات التي تتعلق بها النظر اما تلزم العلم بالمطلوب فهي ملزومة للعلم أي أن العلم لازم لها ، وحينئذ تسمى تلك المقدمات دليلا . واما تلزم الظن بالمطلوب فهي ملزومة الظن أي أن الظن لازم لها ، وحينئذ تسمى تلك المقدمات امارة .

(مسألة) (وبسائطه) أي كل واحدة من المقدمات التي تتألف منه القياس الذي يلزم العلم أو الظن (عقلية) محضة كقولهم : « العالم متغير وكل متغير حادث » (ومركبة) من العقلية والنقلية كقولهم : « الوضوء عمل ولا عمل إلا بالنية ، لقوله صلى الله عليه وآله : « انما الاعمال بالنيات » ولا يمكن أن تكون المقدمات نقلية محضة (لاستحالة الدور) اللازم من كونها نقلية صرفة ، وذلك لأن النقلي المحض ليس بحجة إلا بعد معرفة صدق الرسول فلو كان معرفة صدقه أيضاً سمعية دار . نعم يمكن أن تكون المقدمات القريبة

وقد يفيد اللفظي القطع ، ويجب تأويله عند التعارض وهو قياس

كلها سمعية نحو « صلاة الليل مستحبة وكل مستحب على فعله الثواب » .

(مسألة) ذهب جمع الى ان الدليل النقلي لا يفيد القطع أصلا لتوقفه على أمور ظنية لعدم العلم بإرادة المتكلم الظاهر من هذه الالفاظ لاحتمال المجاز ونحوه والشيء المتوقف على الظن ظني . (و) المصنف (ره) وآخرون على انه (قد يفيد اللفظي القطع) لأنه كثيراً ما يقطع بدلالة المقدمات اللفظية على معانيها المرادة ، وهذا يتضح بالمراجعة الى العرف . وأما الدليل العقلي فلا خفاء فى افادة القطع واليقين .

(مسألة) لا يعقل تعارض دليلين عقليين حقيقة ولو تعارضا فهو صورى ، والواقع ان أحدهما خطأ يلزم التدقيق للاطلاع عليه مادة أوهيئة ولو تعارض نقليان فان كان أحدهما نص أو اظهر أخذ به وترك ظاهر الآخر وإلا تعارضا وكان أحدهما خلاف الواقع لامتناع تناقض الأدلة الصادرة من الحكيم . ولو تعارض عقلي ونقلي كقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » مع مادل من العقل على امتناع رؤيته تعالى المؤيد بالنقل أيضاً فحينئذ يسقط ظاهر النقل (ويجب تأويله عند التعارض) ولا يمكن العكس إذ العقل أصل للنقلي فلو ابطل الأصل بطل الفرع وهو موجب لبطلان الدليلين ، مضافا الى بداهة ذلك . فلو ورد دليل على ان الاثنين فرد لم يتوقف العقل فى تأويله ان لم يتمكن من طرحه .

(مسألة) (وهو) أى ملزوم العلم والظن المراد به الدليل مطلقاً على ثلاثة أقسام : (قياس) ينتقل فيه من الكلي الى الجزئي كقولنا : « العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث » فقد انتقلنا الى النتيجة الجزئية من

وقسماه ، فالقياس اقتراني واستثنائي ، فالأول باعتبار الصورة القريبة أربعة

الكبرى الكلية (وقسماه) اى الاستقراء والتمثيل ، فالاستقراء هو الانتقال من الجزئى الى الكلى نحو الانتقال من تصفح جزئيات الحيوانات المتحركة فكها الاسفل عند المضغ الى قولهم : « كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند المضغ » فالتمثيل هو الانتقال من جزئى الى آخر كقولهم : « النبيذ حرام لأن الخمر حرام » ثم لا يخفى ان التمثيل فى اصطلاح المنطقيين هو القياس فى اصطلاح الفقهاء .

(مسألة) (فالقياس) على قسمين الأول : (اقترانى) وهو ان يقترن حدود المطلوب أى مبتدأه وخبره بالمقدمتين فيكون مبتدأه فى احداهما وخبره فى الاخرى ، فان المطلوب ـ وهو العالم حادث ـ اقترن موضوعه بالصغرى ـ وهى العالم متغير ـ ومحموله بالكبرى وهى كل متغير حادث . والحاصل ان المطلوب مذكور فيه بمادته لابهيئته . (واستثنائى) وهو أن يكون المطلوب أو نقيضه مذكورا فى القياس بالفعل أى بمادته وهيئته ، وانما سمى استثنائياً لاشتماله على كلمة (لكن) التى هى من حروف الاستثناء ، مثلا قولنا : « ان كان هذا انسان كان حيواناً ، لكنه انسان ، فهو حيوان » قد اشتمل الصغرى على النتيجة : لان ضمير كان هو موضوع النتيجة وخبره هو محموله . هذا فى صورة الاشتمال على النتيجة ، ومثال الاشتمال على نقيضها قولنا : « ان كان هذا حيوانا فهو متحرك لكنه ليس بحيوان ، فليس بمتحرك »

(مسألة) (فالأول) أى القياس الاقترانى (باعتبار الصورة القريبة) أى شكل المقدمتين (أربعة) لأن الحد الأوسط اما موضوع فى الكبرى محمول فى الصغرى فهو الشكل الأول ، أو عكسه وهو الشكل الرابع ،

والبعيدة اثنان ، وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة أربعة ، والثاني متصل وناتجه أمران

أو محمول فيهما وهو الشكل الثانى ، أو موضوع فيهما وهو الشكل الثالث . (و) باعتبار الصورة (البعيدة) أى صورة كل واحدة واحدة من المقدمتين ملحاظها منفردة (اثنان) لأنه اما حملى أو شرطى (الاول) من الحملى كل « ج ب » وكل « ب ا » ، ومن الشرطى كلما كان « اب » « فجد » وكلما كان « جد » « فعن » (الثانى) من الحملى كل « جب » ولا شىء من « اب » ، ومن الشرطى كلما كان « جد » « فاب » ، وليس البتة اذا كان « هز » « فاب » . (الثالث) من الحملى كل « جب » وكل « جا » ، ومن الشرطى كلما كان « جد » « فاب » ، واذا كان « جد » « فعن » . (الرابع) من الحملى كل « جب » وكل « دج » ، ومن الشرطى كلما كان « ج ب » « فدع » ، واذا كان « ن ر » « فج » .

(مسألة) (و) ينقسم آخر القياس (باعتبار المادة القريبة) اى مادة مجموع المقدمتين بلا نظر الى كون حد الوسط فى أى موضعها (خمسة) وهى المسماة بالصناعات الخمس : (البرهان) و (الجدل) و (الخطابة) و (الشعر) و (السفسطة) (و) باعتبار المادة (البعيدة) وهى مواد هذه الصناعات (أربعة) : (المسلمات) وهى مادة البرهان والجدل و (المظنونات) وهى مادة الخطابة و (المخيلات) وهى مادة الشعر و (المشبهات) وهى مادة السفسطة .

(مسألة) (والثانى) وهو القياس الاستثنائى اما (متصل و) اما منفصل ، فالمتصل وهو الحكم بثبوت نسبة على تقدير اخرى أو سلبها (ناتجه امران) (وضع المقدم وينتج وضع التالى) نحو « كلما كانت الشمس طالعة

فالغرفة مضيئة لكن الشمس طالعة فالغرفة مضيئة ، اما رفع المقدم فلا ينتج رفع التالى لاحتمال وجود التالى بعلة اخرى كاضاءة الغرفة بالسراج ، (ورفع التالى وينتج رفع المقدم) كقولنا فى المثال : « لكن الغرفة ليست مضيئة فالشمس ليست طالعة » اما وضع التالى فلا ينتج وضع المقدم لاحتمال كون التالى موجودا بعلة اخرى كاضاءة الغرفة بالسراج ، (والمنفصل) وهو الحكم بتنافى النسبتين اولا بتنافيهما على ثلاثة أقسام :

الأول (الحقيقية) وهى مالا يمكن جمعها ولا رفعهماوالقياس المؤلف منها له نتائج أربع (وضع المقدم وينتج رفع التالى) نحو « العدد اما زوجواما فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد » (ورفع المقدم وينتج وضع التالى) نحو « لكنه ليس بزوج فهو فرد » (ووضع التالى وينتج رفع المقدم) نحو « لكنه فرد فهو ليس بزوج » (ورفع التالى وينتج وضع المقدم) نحو « لكنه ليس بفرد فهو زوج » .

الثانى (مانعة الجمع) وهى مالا يمكن جمعها مع امكان رفعها ، والقياس المؤلف منهاله نتيجتان: (وضع المقدم وينتج رفع التالى)نحو « هذااماشجر واما حجر لكنه شجر فليس بحجر » (ووضع التالى وينتج رفع المقدم) نحو « لكنه حجر فليس بشجر » . اما رفع المقدم نحو « لكنه ليس بشجر » او رفع التالى نحو « لكنه ليس بحجر » فلا ينتجان شيئاً لاحتمال ان يكون شيئاً اخر غير الشجر والحجر .

الثالث (مانعة الخلو) وهى مالا يمكن رفعها مع امكان جمعها ، والقياس المؤلف منها له نتيجتان : (رفع المقدم وينتج وضع التالى) نحو « الشىء اما لاشجر واما لاحجر لكنه ليس بلا شجر فهو لاحجر » (ورفع التالى وينتج وضع المقدم) نحو « لكنه ليس بلا حجر فهو لاشجر » اما وضع المقدم نحو

وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف ، والأخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفن . والتعقل والتجرد متلازمان

،لكنه لاشجر ، أو وضع التالي نحو ، لكنه لاحجر ، فلا ينتجان شيئاًلاحتمال انيكون اللاشجر حجراوغير حجر ، وكذا يحتمل ان يكون اللاحجر شجرا وغير شجر .

والى نتائج هذه الاقسام الثلاثة من القياس الاستثنائي المنفصل أشار المصنف (ره) بقوله : (وكذا) نانجه أمران القياس الاستثنائي (غير الحقيقي من المنفصل) سواء كان مانعة الجمع التى ناتجها مع كل من وضعي التالي والمقدم أو مانعة الخلو التى ناتجها مع كل من رفعي المقدم والتالي . (و) بهذا تبين أن القياس الاستثنائي مطلقاً غير الحقيقي منه (فيه ضعف) اذ لاينتج اربعا اما الحقيقية فلا ضعف فيها وأبدل في القوشجي مكان (وفيه ضعف) قوله (ومنه) أى من المنفصل (حقيقية) .

(مسألة) (والاخيران) وهماالاستقراء والتمثيل (يفيدان الظن) لاالعلم اذ تصفح غالب لايفيد اليقين بالكلي ، ولذا قالوا بورود النقض على كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عندالمضغ ، بعدم تحركه من التمساح .والتمثيل مبنى على كون علة الحكم فى الاصل هو الأمر الموجود فى الفرع بلا وجود معارض ككون العلة فى حرمةالخمر الاسكار . ومن المحتمل اقترانها فىالأصل بوجودشرطمفقود فى الفرعاو اقترانهافىالفرع بوجودمانع مفقودفىالاصل كما لايخفى (وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة فى غير هذا الفن) وهو المنطق وانما ذكر ههنا استطراداً .

(مسألة) (والتعقل والتجرد متلازمان) فكل عاقل مجرد وكل مجرد

لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى

عاقل . وقبل الاستدلال على ذلك نذكر مقدمة ، وهى أن التعقل عبارة عن الوجود وادراك الشيء لم تعرضه العوارض الخارجية المادية . مثلا : تعقل النار عبارة عن ادراك مهية النار بدون الاحتراق والضوء والوضع ونحوها كما تقدم فى الذهن ، والتجرد عبارة عن عدم كون الشيء مادة أو مقارنا للمادة كمقارنة الصور والأعراض .

اذا عرفت هذه قلنا : اما ان كل عاقل مجرد فلأن العاقل ـ أى المدرك للصور المعقولة ـ لو لم يكن مجردا كان ماديا فيكون منقسما واذا كان العاقل منقسما كان المعقول كذلك (لاستلزام انقسام المحل) انقسام الحال . والقول بأنه يمكن ان ينقسم المحل ولا ينقسم الحال بأن يحل الحال فى جزء غير منقسم من المحل باطل ، اذ يلزم منه الجزء الذى لايتجزأ وهو محال . وحيث انقسم الحال أى الصورة المعقولة فاما ان ينقسم الى أجزاء متشابهة من حيث الوضع واما أن ينقسم الى أجزاء غير متشابهة (فان تشابهت عرض الوضع للمجرد) وهو باطل لأنا فرضنا ان الصورة المعقولة مجردة فلا يعرضها الوضع والمقدار (والا) يكن كذلك بان انقسم الحال أى الصورة المعقولة الى أجزاء غير متشابهة عرض الوضع للمجرد أولا بالبيان المذكور فى شقه الأول و (تركب مما لايتناهى) ثانياً . بيانه : ان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية بحسب الممكن من الانقسامات فالحال أيضاً يقبلها كذلك ، وحيث ان الأجزاء متخالفة فى الحقيقة فلا بد أن تكون حاصلة بالفعل فى المركب . وتركب شيء من أجزاء غير متناهية بالفعل محال . هذا وانما خص المصنف (ره) عروض الوضع للمجرد بالصورة الأولى مع اشتراك هذا المحذور بين الشقين

ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة

لان التركب مما لايتناهى مختص بالشق الثانى وكان الأجود أن يقول : وإلالزم المحذور الأول وتركب الحال مما لايتناهى . وكيف كان فهذا الدليل باطل من وجهات لاتخفى .

(و) اما ان كل مجرد عاقل فتقريره يتوقف على مقدمات :

(الأولى) ـ ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا (لاستلزام التجرد صحة المعقولية) ، وذلك لأن المجرد خال عن شوائب المادة وكلما هو كذلك فشأن ميته أن تكون معقولة لعدم معاوق له عن التعقل .

(الثانية) ـ ان كل ماصح أن يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره ، والى هذا أشار المصنف (ره) بقوله : صحة المعقولية (المستلزمة لامكان المصاحبة) وذلك لأن كل مايعقل فتعقله يلازم الحكم عليه ولو بالامور العامة ككونه موجوداً أو واحداً أو نحوهما ، فاذا كل معقول وحده معقول مع غيره .

(الثالثة) ـ ان كل مايصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقارناً لمعقول اخر ، وهذا ظاهر لأن المعقولية معاعبارة أخرى عن المقارنة .

(الرابعة)ـ ان كل مايصح أن يكون مقارناً لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا إذا كان مجرداً . وذلك لأن مايصح ان يقارن غيره إذا وجد فى الخارج صح مقارنته لذلك الغير ، والمقارنة للغير هو معنى تعقل التجرد إذ تعقل المجرد لايخلو اما ان يكون بحلول المجرد فى معقوله أو حلول لمعقول فى المجرد أو حلولهما فى ثالث أو تقارنهما . والثلاثة الأول باطلة لامتناعها بالنسبة الى الجوهر فتعين الرابع وهو المطلوب . وفى هذا الدليل أيضاً نظر من وجوه أقلها منع المقدمة الرابعة اذ صحة المقارنة فى التعقل لا يستلزم صحة المقارنة فى الخارج . هذا

ومنها القدرة ، وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع ، ومصححة للفعل

مضافا إلى ماتقدم سابقاً من عدم ثبوت مجرد سوى الله تعالى وكونه ـ عز شأنه ـ مدركا مما قام عليه العقل والسمع كما سيأتي . فلا نحتاج فى الإثبات الى مثل هذا الدليل .

(مسألة) (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (القدرة) وهى حالة موجبة لتأثير المتصف بها على وفق إرادته فى الجملة ، (وتفارق) القدرة (الطبيعة) التى هى عبارة عن الصفة المؤثرة بغير شعور مع تشابههما فى التأثير كالنار التى طبيعتها الإحراق ، (و) تفارق أيضاً (المزاج) وهو عبارة عن الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة . واستدل لمغايرة القدرة للطبيعة (بمقارنة) القدرة (الشعور) بخلاف الطبيعة فانها تؤثر بلا شعور (و) لمغايرتها للمزاج بـ (المغايرة فى التابع) إذ يتبع القدرة ماليس من جنسها ويتبع المزاج ماهو من جنسه ، أى ان تأثيره من جنس تأثير الحرارة والبرودة بخلاف تأثير القدرة .

ثم انهم قسموا الصفة المؤثرة إلى أربعة أقسام لأنها اما ان تؤثر مع الشعور أو بدونه ، وعلى كل تقدير اما ان يتشابه التأثير أو يختلف : (الأول) المقترنة بالشعور المتشابهة فى التأثير ، وهى القوة الفلكية ـ ولكن لم يقم عليها عندنا دليل ـ (الثانى) المقترنة بالشعور غير المتشابهة فى التأثير ، وهى القدرة الحيوانية (الثالث) غير المقترنة بالشعور المتشابهة فى التأثير ، وهى القوة الطبيعية (الرابع) غير المقترنة بالشعور المختلفة فى التأثير ، وتسمى النفس النباتية .

(مسألة) (و) القدرة (مصححة للفعل) لاموجبة له ، فان القادر

بالنسبة ، وتعلقها بالطرفين ، ويتقدم الفعل لتكليف الكافر ولتنافي

هو الذى يصح منه الفعل والترك ، وهذا التصحيح (بالنسبة) إلى الفاعل وأما صحة الفعل الذاتيـــة ـ أى امكانه فى نفسه ـ فانها لاتحتاج إلى الفاعل كما لا يخفى .

(مسألة) (و) القدرة (تعلقها بالطرفين) فان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما . وذهبت الأشاعرة إلى انها متعلقة بطرف واحد ، لزعمهم ان القدرة مع الفعل لاقبله كما سيأتى مع بيان فساده . وحيث انها مع الفعل لايمكن أن تتعلق بالطرفين وإلالزم اجتماع الضدين أو النقيضين ـ وذلك محال ـ فتعلق القدرة بالطرفين محال .

(مسألة) (ويتقدم) القدرة على (الفعل) كما ذهب اليه الحـــكماء والمعتزلة ـ خلافاللأشاعرة فذهبوا الى ان القدرة تقارن الفعل ـ ويدل على ما قلنا وجوه :

(الأول) ـ (لتكليف الكافر) فان الكافر حال الكفر اما أن يكون يكون مكلفاً بالإيمان أم لا ، والثانى باطل بالضرورة حتى عند الأشاعرة فيبقى الأول فنقول : الإيمان اما ن يكون مقدورا له فى هذا الحال أم لا ، فان كان مقدوراً له ثبت المطلوب لتقدم القدرة على الإيمان وإن لم يكن مقدوراً لهلزم تكليف ما لايطاق وهو باطل بالضرورة ولقوله تعالى : « لايكلف الله نفساً إلا وسعها » .

(و) الثانى ـ (لتنافى) بين احتياج الفعل إلى القدرة وبين تقارن القدرة الفعل ، وذلك لأن حال وجود الفعل يكون الفعل موجوداً فلا حاجة له إلى شيء ، فاحتياجه إلى القدرة يستلزم تقدمها وعدم تقدمها يستلزم عدم حاجته اليها .

ولزوم أحد محالين ، ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ، ولا استبعاد في تماثلها

(و) الثالث ـ (لزوم أحد المحالين) من حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل (لولاه) اى لولا تقدم القدرة . وذلك لان القدرة مقارنة للفعل فاما أن نقول بقدمها ـ ويلزم قدم الحادث ـ أو نقول بحدوثها ـ ويلزم حدوث القدرة القديمة لانها عين الذات ـ إستدل الأشاعرة على مذهبهم بأن القدرة عرض والعرض لايبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة وهو محال . وفيه انه لم يقم دليل على أن العرض لايبقى زمانين بل الدليل على خلافه .

(مسألة) (ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر) بأن يكون مقدور واحد شخصي معلولا لقادرين كل واحد منهما مستقل بالتأثير . وقد تقدم دليل ذلك في مبحث عدم إمكان إجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد ، وحاصله أن يستلزم استغناؤه عن كل واحد منهما في ظرف احتياجه الى كل واحد منهما . نعم يمكن أن يكون شيء واحد مقدوراً لقادرين كما لايخفى .

(مسألة) هل يمكن أن تكون قدرة شخص على مقدور شخصي مثل قدرته على مقدور شخص آخر كأن تكون قدرة زيد على نجارة هذا الخشب مماثلة لقدرته على نجارة ذاك الخشب الآخر أم لا ؟ احتمالان : ذهب جمع الى استبعاد ذلك واستدلوا بأنه لو كانت قدرته على هذا مماثلة لقدرته على ذاك لزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة ،لان كلا من القدرتين المماثلتين يصح أن تتعلق بكل واحد من ذين المقدورين ، فكما امتنع اجتماع قدرتين لقادرين على مقدور واحد كذلك يمتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد . (و) فيه نظر حيث انه (لااستبعاد في تماثلها) فانه لايجتمع قدرتان على مقدورواحد،

وتقابل العجز تقابل العـدم والملكة ، ويضاد الخلق لتضاد أحكامها ، والفعل . ومنها الألم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ، ويختلف بالقياس

اما امكان تعلق قدرتين على سبيل البدل بمقدور واحد فلا امتناع فيه ،فالقدرتان من قادر واحد كالقدرتين من قادرين . والحاصل انه يجوز وقوع التماثل فى القدرةسواء كانت من قادرين أوقادرواحدكما يجوز التماثل فى غيرهامن الاعراض

(مسألة) (وتقابل) القدرة (العجز) نحو (تقابل العـــدم والملكة) ، فالعجز عبارة عن عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً وهذا بديهى لايحتاج الى الاستدلال ، وقال قوم : ان العجز يقابل القـدرة تقابل الضدين واستدلوا له بما لايغنى .

(مسألة) (ويضاد الخلق) القدرة . وفى بعض النسخ ، ويغاير الخلق ، وكيف كان فالقدرة شىء والخلق شىء آخر (لتضاد أحكامها) ، اذ القدرة تقتضى تساوى نسبتها إلى الضدين والخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر ، وتضاد الأحكام لازم تضاد المتعلق .

(مسألة) (و) يضاد الخلق (الفعل) لتضادأحكامها ، فان الفعل قد يكون تكليفياً بخلاف الخلق ـ فتدبر .

(مسألة) فى الألم واللذة (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (الالم واللذة) وهما بديهيان كسائر الوجدانيات (و) قد يعرفان بأن (هما نوعان من الإدراك تخصصا باضافة) فاللذة إدراك المـــلائم والألم إدراك المنافى ، فتخصص كل واحد منهما باضافتها إلى الملائمة والمنافرة ، (ويختلف) كل واحد منهما (بالقياس) إلى المدرك ، فربما يكون شىء ملائماً لشخص فيوجب

وليست اللذة خروجا عن الحالة غير الطبيعية الى الحالة الطبيعية لاغير ،
وقد يستند الألم الى التفرق ، وكل منهما حسي وعقلي وهو أقوى ،

لذته ومنافراً لآخر فيستلزم ألمه ، كما أنه قد يختلف بالنسبة إلى شخص واحد
(مسألة) ذهب بعض إلى ان اللذة ليست شيئاً مستقلا بل هي عبارة عن دفع الألم ، فان الجائع يلتذ بالطعام وليس ذاك إلا لرفعه ألم الجوع ، وكذا من اجتمع فى مثانته الألم ثم خرج إلى غير ذلك ، (و) لكن الإنحصار فى ذلك باطل لبداهة انه (ليست اللذة خروجا عن الحالة غير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية لاغير) بل هى على قسمين : الأول دفع الألم ، الثانى إدراك الملائم بدون سبق ألم ، كما انا نلتذ بالمنظر الحسن وان لم نكن قبل ذلك متألما لفقده لعدم سابقة إبصار أو سماع أو تصور . والمناقشة فى مثل هذا من قبيل السفسطة .
(مسألة) قد يستند الألم إلى سوء المزاج المختلف . والمراد به مايرد على العضو مع بقاء المزاج الطبيعى ، كلسعة العقرب فان الألم فيه ليس لتفرق الاتصال والا ساوت ألم الإبرة وكذلك الحى والصداع وغيرهما ، ويقابل سوء المزاج المتفق وهو الذى الذى يرد على العضو ويزيل مزاج الطبيعى فيكون كالمزاج الطبيعى ، ككثير من الأورام خصوصاً داء الفيل ومثل داء السل وغيرهما . (وقد يستند الألم إلى التفرق) للاتصال فى العضو ، فان من قطعت يده يحس بالألم بسبب تفرق إتصالها عن البدن .
(مسألة) (وكل منهما حسى) كالالتذاذ بأكل الحلو والتألم بالحريف ، وهى كالالتذاذ بالجاه المترقب والتألم بالحبس المتوعد مع عدم حصولها ، (وعقلى) كالالتذاذ بالمعارف والتألم بالجهل (وهو أقوى) . وهذه القسمة بديهية فلا يصغى الى قول من زعم أنحصار اللذة والألم بالحسى .

ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم ، وأحدهما لازم مع التقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره

(مسألة) فى الإرادة والكراهة (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (الإرادة والكراهة و) قد اختلف فيهما فالمصنف (ره) على أن (هما نوعان من العلم) فان نسبة قدرة القادر إلى طرفى المقدور أى فعله وتركه ، فاذا اعتقد نفعاً فى أحد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الإعتقاد مع القدرة مخصصاً لوقوعه منه ، فالإرادة اعتقاد النفع وبالعكس فى الكراهة فهى اعتقاد الضرر وذهب آخرون ـ وهو الظاهر عندنا ـ إلى أن الإرادة والكراهة أمران زائدان على مجرد العلم بالنفع أو الضرر ، فالإرادة ميل يعقب اعتقاد النفع والكراهة إنقباض يعقب اعتقاد الضرر ، ويدل على ماقلناه الوجدان . ثم ان الإرادة غير الشهوة فيجتمعان فى الإرادة المقارنة للذة كمن يريد أكل الحلو مشتهياً وتفترق الإرادة عن الشهوة فى المريض المريد لشرب الدواء مع عدم إشتهائه وفى المشتهى للأكل الممنوع منه لمرض ونحوه .

(مسألة) (وأحدهما لازم) فان الشخص إذا تصور الشىء فاما أن يريده واما أن يكرهه (مع التقابل) فلا يمكن إجتماعهما ولا إرتفاعهما . ويمكن أن يريد (ره) بذلك أن كل واحد من الإرادة والكراهة لازم للآخر فمريد الشىء كاره لضده وكاره الشىء مريد لضده فأحدهما يلزم الآخر لكن مع تعلقهما بالمتقابلين ، كما قالوا فى بحث الإمتناع والوجوب ان امتناع الوجود يلازم وجوب العدم ووجوب الوجود يلازم إمتناع العدم .

(مسألة) (ويتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره) يعنى أن المريد والكاره اما ان يكون هو الفاعل فيريد فعل نفسه أو ترك فعلها ، واما ان يكون غيره الفاعل فيريد الفعل من غيره والترك من غيره . وهذان

وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة ، فهذه الكيفيات تفتقر الى الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

الاعتباران متغايران فانهما بالنسبة الى فعل المريد والكاره محركة ومسكنة له ، بخلاف إرادة فعل الغير وكراهته فانهما لايوجبان شيئا فى المريد والكاره ، وهذا بديهى .

(مسألة) (و) الإرادة والكراهة (قد تتعلقان بذاتيهما) اذ قد يريد الإنسان أن يريد الشيء ويكره أن يكره الشيء ، ويكون التغاير حينئذ بين الإرادتين والكراهتين ، اذ الإرادة الاولى متعلقة بالإرادة الثانيه والثانية متعلقة بالمراد وهكذا فى الكراهة . وخالف فى تعلق الإرادة والكراهة بذاتيهما بعض بوجه لايليق هذا المختصر . (بخلاف الشهوة والنفرة) فان الشهوة ـ وهى توقان النفس الى الامور المستلذة ـ لايعلق أن تتعلق بتوقان آخر وكذا فى النفرة ، ولذا لوقال أحد : « اشتهى ان اشتهى » لزم حمل كلامه على إرادة الإشتهاء .

ثم ان بين كل من الإرادة والشهوة ، والكراهة والنفرة عموما من وجه . مثلا : يريد المريض شرب الدواء ولا يشتهيه ، ويشتهى أكل الطعام اللذيذ المضر ولا يريده ، وتجتمعان فى ارادة الصحيح الطعام اللذيذ . وكذا لايكره المريض شرب الدواء مع انه يتنفر عنه ، وفى اللذيذ الحرام توجد الكراهة بدون النفرة ، وتجتمعان فى الحرام المنفور عنه .

(مسألة) (فهذه الكيفيات) النفسانية التى ذكرناها من العلم والقدرة والإرادة وغيرها (تفتقر إلى الحياة) وهو ظاهر إذ لولا الحياة لم يوجد شيء منها . ثم فسر الحياة بقوله : (وهى صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج) أى ان وجود هذه الصفة فى الانسان مشروط بأن يكون له

عندنا ، فلا بد من البنية ، وتفتقر الى الروح ، وتقابل الموت تقابل العدم والملكة ،

مزاجه الخاص به ، اذ لكل نوع من المركبات مزاج خاص اذا وجد وجد ذلك المركب واذا لم يوجد لم يكن ذلك المركب بل مركب آخر ، فاذا حصل فى المركب الانسانى هذا الاعتدال اللائق بنوعه على اختلاف مراتبه أوجد الله سبحانه فيه الحياة فانبعث عنها الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار . ثم ان كون الحياة صفة تقتضى الحس والحركة بشرط الاعتدال انما هو (عندنا) اما الحياة فى الله سبحانه وتعالى فليس كذلك بل هى مقابل الموت بمعنى عدم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات وإلا فالحياة فيه تعالى كسائر صفاته غير معلومة لنا كالذات المقدسة .

(مسألة) (فلا بد من البنية) البنية هو البدن المؤلف من العناصر . والحاصل ان الكيفيات النفسانية تفتقر الى الحياة ، والحياة مشروطة بالمزاج والمزاج لايكون إلا بالتأليف من العناصر ـ أى البنية ـ اذ لولا التأليف لايتحقق المزاج .

(مسألة) (وتفتقر) الحياة مضافا الى احتياجها الى « اعتدال المزاج » و « البنية » (الى الروح) الحيوانى ، وهى أجسام لطيفة بخارية تتكون من لطيف الاخلاط الاربعة وتنبعث من القلب الى سائر البدن بواسطة عروق نابتة من القلب .

(مسألة) (وتقابل) الحياة (الموت تقابل العدم والملكة) فالموت عدم الحياة عن محل وجدت فيه كالعمى الذى هو عدم البصر عن محل وجد فيه . وذهب بعض الى أن الموت تقابل الحياة تقابل الضدين ، واستدلوا بقوله تعالى : « هو الذى خلق الموت والحياة » وقد يؤول بأن المراد بالخلق التقدير .

ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد

أقول : وفيه نظر .

(مسألة) (ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض) فالصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها كالافعال الارادية غير مأوفة ، والمرض مقابلها . وما فى كشف المراد من الإشكال غير واضح الوجه ، فان ماذكره من أقسام المرض كلها أسباب لطريان حالة هى سبب لعدم جريان الافعال الطبيعية ونحوها غير مأوفة .

(مسألة) (و) من الكيفيات النفسانية (الفرح) وهو كسائر الصفات النفسية من الوجدانيات الغنية عن التعريف ، لكن ذكروا فى سببه انه : كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلباً للوصول إلى الملتذ ، (والحزن) وهو : كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هرباً من المؤذى ، ولا بد ان يكون المراد من الطلب والهرب أعم من الفعلى فانه ربما يفرح الشخص بسبب علمه بانه يكون بعد سنة أو اكثر أميراً ونحوه كما انه يحزن بسبب علمه بأنه يموت بعد سنة مثلا ، (والغضب) وهو: كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلباً للإنتقام ، (والخوف) وهو : كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذى . (والهم) وحيث ان سببه خير يتوقع وشر ينتظر تتحرك الروح الى الداخل والخارج من جهة تركبه من الرجاء والخوف ، (والخجل) وينقبض الروح فيه أولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانياً اذ هو مركب من فزع وفرح ، (والحقد) وهو : تقرر صورة المؤذى فى النفس وينتج منه غضب ثابت مع عدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته ، ولذا يقل الحقد فى الضعفاء بالنسبة الى الكبراء وفى الكبراء بالنسبة الى الضعفاء .

والمختصة بالكمية ، اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة ، أو المنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة

(مسألة) (و) من الكيفيات (المختصة بالكمية) وهي التي لايكون عروضها بالذات الا للكم ، فتعرض (اما) للكمية (المتصلة كالإستقامة والإستدارة والانحناء) العارضات للخط والسطح (والتقعير والتقبيب) العارضين للسطح (والشكل والخلقة) العارضين للسطح والجسم التعليمي وسيأتي تفسيرهما ، (أو المنفصلة كالزوجية والفردية) للعدد فان هذه الكيفيات عارضة للكم أولا وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض .

(مسألة) (فالمستقيم) كما عرفه ارخميدس (أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين) ، فانه لو فرض نقطتان أمكن ايصالها بخطوط كثيرة منحنية ومتكسرة ومستقيمة : لكن أقصرها الخط المستقيم كما هو بديهي ، والمناقش في ذلك كما عن بعض القدماء واهل الغرب فعلا تصادم البداهة .

(مسألة)(وكما انه) أي الخط المستقيم (موجود) ضرورة (فكذا الدائرة) وهي على ماعرفوها سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تسمى المركز ، وتكون بحيث يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الواصلة بينها وبين ذلك الخط المحيط . وقوله : « فكذا الدائرة » اشارة الى رد من زعم ان الدائرة ليست موجودة، واستدلوا لذلك بأن الخط مركب من أجزاء صغار غير قابلة للتقسيم، ومن المعلوم ان الكرات الصغار اذا تلاقت وشكل منها دائرة لاتحصل منها الدائرة الحقيقية اذ يرتفع موضع القطب وينخفض موضع المنطقة . ولكن فيه ماذكره العلامة (ره) بما لفظه · أن الدائرة المحسوسة موجودة . فاذا

والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيها . والشكل هيئة
احاطة الحد أو الحدود بالجسم ، ومع انضمام اللون يحصل الخلقة

وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذى عند المحيط الى جزء آخر فان لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء ازلناه وان كان لنقصان جزء أملأناه به وان كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهر - انتهى . هذا مضافا الى ان الاشكال مبنى على وجود جزء لايتجزأ وقد أبطلناه سابقاً .

(مسألة) (والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير) وذلك لأن المتضادين لابد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه ، والمستقيم والمستدير لايتواردان على موضوع واحد ، لأن موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو ، واذا اختلف الموضوع انتفى التضاد (و) كما لاتضاد بينهما (كذا) لاتضاد بين (عارضيها) اعنى الاستقامة والاستدارة لما ذكر فى إنتفاء التضاد عن معروضيها ، وقد أشكل فى الحكمين.

(مسألة) (والشكل هيئة احاطة الحد) الواحد كما فى الكرة (أو الحدود) المتعددة اثنين كما فى نصف الكرة أو اكثر كالمثلث والمربع وغيرهما (بالجسم) وربما يزاد : أو بالسطح ، لدخول شكل الدائرة (ومع انضمام اللون) الى الشكل (يحصل الخلقة) فهى عبارة عن الشكل واللون جميعاً ، فانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح جعلوا للمركب منهما اسما واحداً وهو (الخلقة) . ثم ان الوضع الذى هو أحد المقولات غير الشكل والخلقة ، اذ هو عبارة عن ملاحظة نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ومجموعها الى الخارج كما سيأتى .

الثالث المضاف وهو حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافوء بالفعل أو بالقوة ويعرض للموجودات أجمع

(الثالث) من المقولات (المضاف) وهو النسبة المتكررة التي لا تعقل الا بالقياس الى النسبة الاخرى كما ان النسبة الأخرى لا تعقل الا بالقياس الى النسبة الأولى (وهو حقيقي) اذا اطلق على نفس الاضافة ، (ومشهوري) أذا اطلق على معروضها ، وذلك كما يقال الأبيض الحقيقي هو البياض والأبيض المشهوري هو الجسم المتصف بالأبيضية ، وقد يعكس الإصطلاح كما تقدم في بعض المباحث السابقة ولا مشاحة فيه .

(مسألة) (ويجب فيه الإنعكاس) فكما ان الاب أب للابن كذلك الابن ابن للاب . وهذا انما يكون فيما اذا نسب أحدهما الى الآخر من حيث ان الاخر مضاف أيضاً بخلاف ما إذا لم يكن كذلك ، فاذا قيل الأب أب انسان لم ينعكس فلا يقال الإنسان انسان للأب .

(مسألة) (و) يجب في المضاف أيضاً (التكافوء بالفعل أو بالقوة) فاذا كان أحد المضافين موجوداً بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجوداً بالفعل ، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة كان الآخر موجوداً بالقوة ، فلا تتحقق الإضافة بين موجود بالفعل وبين موجود بالقوة .

(مسألة) (ويعرض) المضاف (للموجودات أجمع) فيعرض للجوهر كالابوة والبنوة ، وللكم كالاقلية والأكثرية ، والكيف كالاحرية والابردية ، والأين كالأعلية والأسفلية ، والمتى كالأقدمية والأحدثية ، والاضافة كالأقربية والأبعدية ، والوضع كالأشد من حيث الإنتصاب والانحناء والملك كاكسى وأعرى ، والفعل كالأقطعية ، والإنفعال كالأشد من حيث التقطع والتسخن .

وثبوته ذهني والا التسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها ولتقدم وجودها عليه

(مسألة) (وثبوته ذهني) فلا تحقق للاضافة في الخارج وفاقا لجمهور المتكلمين وكثير من الحكماء (والا) يكن ذهنياً بل كان خارجياً لزم محذورات (الأول) - التسلسل ، فانها لوكانت موجـــودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل إضافة بينها وبين المحل وهذه الإضافة مغايرة للاضافة الأولى فننقل الكلام اليها وهكذا ، واليه أشار بقوله : (تسلسل) . لايقال · زيد مثلا يحتاج في كونه مضافاالى عمرو (بالابوة) الى الابوة أما نفس الابوة فلا تحتاج في إضافتهاالى زيد الى اضافةأخرى ، فزيد مضاف بغيره والابوة مضافة بذاتها فلا يتسلسل ، وربما يمثل له بأن المهية تحتاج في كونها خارجية الى الى الوجود ولكن الوجود لايحتاج الى الوجود فالمهية موجودة بالوجود والوجود موجود بذاته أو يقال التزاق الورق يحتاج الى الصمغ أما التزاق الصمغ بالورق فلا يحتاج الى صمغ آخر حتى يتسلسل . (و) لكن هذا الجواب (لاينفع) في ردالتسلسل اللازم من كون الإضافة خارجية ، اذ (تعلق الإضافة بذاتها) انما ينفع في ان الإضافة لاتحتاج الى اضافة أخرى في اضافتها الى ذات المضاف . أما الذى ذكرنا من تقرير التسلسل بأن الابوة مثلا حالة في محل وحلولها في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل وهو يستدعي اضافة أخرى وهكذا فتعلق الإضافة بذاتها لاينفع في رده . والحاصل أن التسلسل في المقام من جهتين والجواب انما ينفع في رده من الجهة الاولى لا الثانية .

(و) الثاني - من أدلة عدم كون الإضافة خارجية ماأشار اليه بقوله : (لتقدم وجودها) أى الاضافة (عليه) أى على وجودها ، فانها لو كانت موجودة كان لها مهية ووجوداً فما لم تتصف المهية بالوجود لم توجد الإضافة

ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته تعالى

ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف و

لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه ، وهو بديهي الاستحالة (و) الثالث - (يلزم) من خارجية الاضافة (عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الأعداد) فان الإثنين مثلا ثلثا الثلاثة ونصف الأربعة وخمسا الخمسة وثلث الستة وهكذا وهذه كلها اضافات فيلزم ان يوجد بوجود الاثنين اضافات لانهاية لها ، والمفروض انها موجودة والموجودات غير المتناهية محال .

(و) الرابع - (تكثر صفاته تعالى) اذ له سبحانه اضافات بالنسبة إلى كل موجود اضافة العلم والقدرة والخلق الى غير ذلك ، فيلزم أن تكون صفاته لاتتناهى ، وهو محال - فتأمل .

(مسألة) اذا قلنا : « زيد أب » فذات زيد يسمى مضافا حقيقياً ، مشهورياً ومفهوم الأدب يسمى مضافاً حقيقياً (و) اذا عرفت ذلك قلنا : (يختص كل مضاف مشهورى بمضاف حقيقى) فلا يمكن ان يتعدد المضاف الحقيقي في مضاف مشهورى . مثلا : لايعقل قيام ابوتين باب واحد ، وكذلك العكس فلا يمكن أن يتعدد المضاف المشهورى ويتحد المضاف الحقيقي بأن تقوم ابوة واحدة بشخصين ، وهذا أمر واضح وقد يستدل للأول بلزوم قيام المثلين بمعروض واحد وللثاني بلزوم قيام عرض واحد بمعروضين وكلاهما محال - فتأمل

(مسألة) الاضافة على قسمين لانه اما ان لاتكون اضافة أحد الطرفين الى الآخر كاضافة الآخر اليه (فيعرض له الاختلاف) كالابوة والبنوة فان نسبة الأب الى الابن بالابوة ونسبة الابن الى الأب بالبنوة ، (و) اما ان

الاتفاق إما باعتبار زائد أولا . الرابع الأين وهو النسبة الى المكان

تكون الاضافتان بنحو واحد فيعرض له (الاتفاق) كالاخوة فان نسبة أحد الشخصين الى الآخر بالاخوة كنسبة الآخر اليه فى الرجلين . أما فى الرجل والمرأة فالاضافتان مختلفتان . ومن هنا نشأ اللغز المشهور ان شخصا قام فى جماعة وقال مشيراً الى آخر : أيها الناس هذا أخى ولست باخيه ، وهذا أبى ولست بابنه ـ فان القائل كانت امرأة .

(مسألة) عروض المضاف الحقيق على المضاف المشهورى (اما باعتبار زائد) فى أحد الطرفين أوفيهما (أولا) فالاقسام ثلاثة : (الأول) مالايكون فى الخارج أمر حقيق باعتباره حصل الاضافة بين الشيئين كالتيامن والتياسر ، فان اتصاف اليمين والشمال بهما لايكون باعتبار صفة حقيقية فى شيء منهما بل ليس فى الخارج الا ذاتا اليمين واليسار . (الثانى) مايكون فى الخارج صفة حقيقية فى أحد المضافين باعتبارها حصلت الاضافة بين الشيئين كالعالمية والمعلومية ، فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذى هو صفة حقيقية فى ذات العالم فهنا امور ثلاثة : العالم والمعلوم والعلم واختصاص المعلوم بالمعلومية لايفتقر الى صفة حقيقية فيه والالزم اتصاف المعدومات والممتنعات بالصفات الحقيقية . (الثالث) ان تكون الاضافة باعتبار صفة حقيقية فى كل واحد من المضافين كالعاشقية والمعشوقية ، فان العاشق انما يكون عاشقاً باعتبار ادراكه كيفية فى المعشوق والمعشوق انما يكون كذلك باعتبار وجود تلك الهيئة المدركة فيه .

(الرابع) من المقولات (الأين وهو النسبة الى المكان) بالحصول فيه ، أى كون الشيء فى الحيز من غير فرق بين كونه أرضاً أو سماءاً أوماءاً أوهواءاً , مثلا . لوقلنا « زيد فى الدار » كان الأين غير الجسم وغير المكان

وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة

ثم الأين حقيق وهو نسبة الشيء الى مكانه الخاص كالمثال ، وغير حقيق وهو نسبته الى مكان عام .

(مسألة) فى أنواع الاين (وأنواعه أربعة عند قوم) من المتكلمين (هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) لأن الجسم فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أم لا ، وعلى الأول فان كان بينهما وسط فهو الافتراق أم لا فهو الاجتماع ، وعلى الثانى فان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر وهو الحركة ، وبهذا تبين أن الجسم يجتمع فيه أمران من الأربعة على سبيل الحقيقة لا يجتمعان ولا يرتفعان . نعم قد يلاحظ هذه الامور اعتبارية ، فزيد وعمر الجالسان فى مجلس مجتمعان باعتبار المجلس وان كانا مفترقين باعتبار الحقيقة ، كما ان راكب السفينة ساكن باعتبار السفينة متحرك باعتبار السير .

(مسألة) فى تعريف الحركة (فالحركة) عند الحكماء (كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة) . أقول : يطلق الكمال بمعنيين : (الأول) الشيء الحاصل بالفعل ، وانما سمى كمالا لأن فى القوة نقصاناً والفعل تمام بالقياس اليها (الثانى) الأمر اللائق بالمحل . والمراد بالكمال فى المقام المعنى الاول . اذا عرفت هذا قلنا : الجسم حال حصوله فى المكان الأول يفرض له كمالان : الأول الحركة الثانى الحصول فى المكان الثانى لكن الحركة أسبق الكمالين ، اذ مالم تحصل هى لم يحصل السكون فى المحل الثانى . وعلى هذا فالحركة كمال أول للجسم الذى هو بالقوة فى المكان الثانى . والحاصل ان الحركة كمال أول والوصول كمال ثان .

ولا يخفى ان حق العبارة ان يقال : الحركة كمال أول لما هو بالقوة فى

أو حصول الجسم فى مكان بعد آخر ، ووجودها ضروري

المكان الثانى . وقوله : « من حيث هو بالقوة » اشارة الى ان الحركة تفارق سائر الكمالات اذ الكمالات اذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة الى الفعل ، والحركة ليست كذلك إذ حصولها للجسم انما يكون لحصول الجسم فى المكان الثانى وهو ليس بحاصل فعلا . وتوضيحه بلفظ القوشجى : فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهى كمال أول لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات، فان الحركة لاتكون كمالا للجسم فى جسميته أو فى شكله او فى نحو ذلك بل من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة .أعنى الحصول فى المكان الآخر ـ انتهى .

ولا يخفى انمثالنا بالمكان من باب ذكر احدافراد الحركةوالا فالحركة عند الحكماء تقع فى المقولات الأخر . (أو) تعرف الحركة بما ذكره المتكلمون من انها (حصول الجسم فىمكان بعد آخر) . وبعبارةأخرى : انهاعبارة عن الكون فى المكان الثانى اذ ليست الحركة هى الحصول فى المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الأول والثانى والا لم يكن مافرضناه ثانياً بثان فهى الحصول فى المكان الثانى . وربما يعترض على ذلك بأن الحركة ليست هى الحصول فى المكان الثانى اذ الحركة على الفرض تنتهى بالحصول فى هذا المكان والجواب : انها الحصول الأول فى هذا المكان وانما تنتهى فى الآن الثانى لافى الآن الأول .

(مسألة) فى كون الحركة ضرورية (ووجودها ضرورى) خلافا لزينون وأتباعه حيث قالوا : انها ليست موجودة . واستدلوا لذلك بما تقدم من ان الحركة لو كانت حال حصول الجسم فى المكان الأول فالمفروض لن

ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار ، فما منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولهما اعتباران

الجسم لم يتحرك بعد ، ولوكانت حال حصوله فى المكان الثانى فالمفروض أن الحركة منتهية ، ولو كانت حال توسط الجسم بينهما وهو خلف لانه لاواسطة بين الأول والثانى والا لم يكن مافرضناه ثانيا بثان . والجواب ماعرفت .

(مسألة) (ويتوقف) وجود الحركة (على) ستة امور فلا بد فى تحقق الحركة منها : (المتقابلين) اى مامنه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة وهو المنتهى ، وانما سماها متقابلين لتقابل المبدأ والمنتهى فلا يجتمعان فى شىء واحد باعتبار واحد . (والعلتين) أى مابه الحركة وهو العلة الفاعلية وماله الحركة وهو العلة القابلية التى هى عبارة عن الجسم . (والمنسوب اليه) أى الذى فيه الحركة وهو المقولة لان الحركة انما تقع فى المقولة كما سيأتى فى قوله : « فى الكم ، الخ . (والمقدار) أى الزمان فان الزمان مقدار الحركة .

(مسأله) (فما منه وما اليه قد يتحدان محلا) فيكون محل بدء الحركة بعينه هو محل نهايتها كالنقطة فى الحركة المستديرة فانها مبدأ الحركة الاستدارية ومنتهاها لكن باعتبارين ، (وقد يتضادان) اما (ذاتا) فيكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السوادالى البياض ومن الحرارة الى البرودة وهكذا ، (و) أما (عرضا) كالحركة من اليمين الى الشمال فان ذات كل واحد من اليمين والشمال نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل تضاد بالعروض ، فان هذه النقطة مبدأ للحركة وتلك منتهاها .

(مسألة) (ولهما) اى للمبدأ والمنتهى ـ الذين تقدما بلفظ : مامنه وما اليه ـ (اعتباران) : (الأول) ـ بالقياس الى ذى المبـــدأ وذى المنتهى بالتضايف فان المبدأ مضاف الى ذى المبدأ والمنتهى مضاف الى ذى المنتهى ،

متقابلان أحدهما بالنظر الى مايقالان له، ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول

اذ لاينفك تصور المبدأ من ذى المبدأ والمنتهى من ذى المنتهى كما لاينفك تصور الابوة عن البنوة . (الثانى) بقياس كل واحد الى صاحبه بالتضاد فان المبدأ مضاد للمنتهى كالعكس . وهذا اعتباران (متقابلان) فان التضايف مقابل للتضاد كما لايخفى . وقدعرفت أن (أحدهما) اى احد هذين الاعتبارين وهو التضائف انما كان (بالنظر الى مايقالان له) وهو ذو المبدأ وذوالمنتهى بخلاف الاعتبار الآخر الذى هو التضاد فانه انما كان بالنظر الى الآخر .

(مسألة) لايمكن ان تكون العلةالفاعلية للحركة - وهى المحرك - متحدة مع العلة القابليةللحركة -وهى المتحرك- بمعنىانه لايجوز ان يكون الشىء محركا لنفسه بل انما يتحرك الجسم بقوة موجودة اما فيه كالطبيعة أو خارجة عنه كالقاسر (و) ذلك لوجهين :

(الأول) - انه (لو اتحدت العلتان) الفاعلية والقابلية (انتفى المعلول) أى الحركة ، لأن الجسم اذا كان علة لحركة نفسه لكان علة لاجزاء الحركة أى الواقعة منها فىالآن الاول والثانى والثالث وهكذا . وحينئذيكون الجسم مقتضياً لبقاء الجزء الاول وغيره الى الابد ، اذ يستمر المعلول باستمرار علته ولو بقى الجزءالاول من الحركة اقتضى أن لايوجد الجزءالثانى لامتناع اجتماع أجزاء الحركة فىالوجود وبجرد الجزء الأول لايوجب الحركة فيكون مافرضناه موجوداً غير موجود وهو خلف .

وان شئت قلت : ان الجزء الاول من الحركة اذا وجد فاما ان يبقى أو يعدم ، فان بقى فاما أن يتحقق الجزء الثانى أم لا ، فان تحقق الجزء الثانى لزم اجتماع الاجزاءللحركة التدريجية وهومحال . وان لم يتحقق لم يكن هناك حركة اذ لاتكفى فى تحققها جزء واحد فقط . وان عدم لم يكن مستنداً الى ذات

وعم بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما

الجسم اذ يلزم منه بقاء العلة وانتفاء المعلول وهو محال .

(الثانى) ـ ماأشار اليه بقوله : (وعم) المعلول ـ أى الحركة ـ جميع الاجسام ، فان الاجسام متساوية فى المهية فلو اقتضى الجسم لذاته الحركة لزم عمومها لكل جسم ويلزم منه ان يكون كل جسم متحركا وهو معلوم العدم .

لا يقال : هذان الدليلان غير تامين لما يرد عليهما من النقض بالقوة المودوعة فى الأجسام . فان القوة المودوعة أمر مستمر الوجود كالمتحرك ولم يلزم من استمرارها انتفاء الحركة وكذلك هى فى عامة الأجسام ولم يستلزم من عمومها عموم الحركة . وعلى هذا فلم لايجوز ان يكون الجسم المتحرك أيضاً محركا لذاته ، ولا يلزم شيء مما ذكرتم فى الدليلين من انتفاء الحركة وعمومها .

لأنا نقول : فرق بين الجسم وبين القوة المحركة ، فان الجسمية فى الجميع واحد بخلاف الطبائع فانها مختلفة ، فاذا كان الجسم علة للحركة لزم انتفائها لما تقدم (بخلاف الطبيعة المختلفة) فان الطبيعة تقتضى الحركة فى بعض الأحوال ـ وهو الخروج عن المكان الطبيعي ـ فتقتضى الطبيعة حينئذ الحركة ليحصل الجسم فى ذلك المكان ، فلا تكون الطبيعة لذاتها مقتضية للجزء الأول حتى يبقى الجزء الأول ببقائها بل تقتضى الجزء الأول ليحصل الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الأول ببقاء الذات ، وكذلك لوكان الجسم علة للحركة لزم عمومها لما تقدم ، بخلاف الطبيعة (المستلزمة) للحركة (فى حال ما) وهو حال خـــروج الجسم عن مكانه الطبيعى ، أما حال بقائه فى مكانه فلا تقتضى للحركة . هذا ، والأقرب ان يكون قوله : « بخلاف الطبيعة المختلفة » جوابا عن النقض بالعموم وقوله : « المستلزمة » جوابا للنقض بانتفاء المعلول ، وسوق الدليل على هذا لايخفى .

والمنسوب اليه اربع ،فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها ،والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة

(مسألة) (وللمنسوب اليه) اى المقولة التى تقع الحركة فيها (أربع) الكم والكيف والاين والوضع ، واما باقى المقولات فلا تقع فيها الحركة ، (فان بسائط الجواهر توجد دفعة) وتعدم دفعة فلا تقع فيها الحركة ، اذ الحركة فى المقولة عبارة عن انتقال تلك المقولة من نوع منها الى نوع آخر منها والجوهر البسيط لايكون فيه التدريج ، لما قلنا من ان وجوده دفعى وفساده دفعى . (ومركباتها) أى الجواهر المركبة (تعدم بعدم أجزائها) فلا يقع فيها الحركة ، فان المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة . اذلو وقعت الحركة فى جوهر مركب كان معناه زوال ذلك المركب تدريجاً حتى يحصل مركب اخر مكانه وانعدامه يكون بانعدام احد أجزائه . وقد عرفت ان انعدام البسيط دفعى فانعدام المركب ايضا دفعى .

هذا ، ولكن اختار جماعة من المحققين تحرك الجوهر . (والمضاف) لاتقع فيه الحركة لانه (تابع) لمعروضه ، فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف قابلا لها والا فلا ، لانه لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع أو تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية . وقدعرفت انه ليس كذلك (وكذا متى) مقولة غير مستقلة بل تابعة لمعروضه فالحركة فيه بالتبعية فتحرك الكيف مثلا من الصفرة - فى التمر مثلا - الى الحمرة يكون فى الزمان فزمان الاولى غير زمان الثانية فالحركة فى الكيف - فى المثال - وحيث ان الزمان لازم لذلك المتغير يقع فى الزمان نفسه تبدل . (والجدة) تقع (دفعة) فلا تدرج فيها حتى تقع فيها الحركة .

ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال ،ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه ولصدع الآنية عندالغليان

(ولا يعقل حركة فى مقولتى الفعل والانفعال) لما عن الشيخ من أن المنتقل من التسخن الى التبرد ـ مثلا ـ لايكون تسخنه باقياً والا لزم التوجه الى الضدين معاً ، لأن التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ، ومن المحال أن يكون الشيء الواحد فى الزمان الواحد متوجهاً الى الضدين واذالم يكن التسخن باقياً فالتبرد لايوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كمابين الحركتين الا ينيتين المتضادتين ، فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد .

(مسألة) فى بيان الحركة فى المقولات الأربع (ففى الكم) تقع الحركة (باعتبارين) : الأول التخلخل والتكاثف ، والثانى النمو والذبول . (أما الأول) فالتخلخل عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه غيره والتكاثف عبارة عن نقصان مقدار الجسم من غير أن ينفصل منه جـــزء ، والدليل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار وقوع ذلك فى الخارج الذى هو أدل دليل على امكانه (لدخول المـاء القارورة المكبوبة عليه) أى على الماء . بيانه : ان القارورة اذا كبت على المـاء لم يدخلها الماء فاذا مصت مصاً قوياً وسد رأسها بشيء بحيث لم يدخلها الهواء ثم كبت على الماء دخلها ، فعدم دخول المـاء فى الحالة الأولى ليس الا لممانعة الهواء الذى فيه عن دخول الماء ودخوله فى الحالة الثانية لان المص اخرج بعض الهواء ، وحيث يمتنع الخلاء يصير الهواء الباقى متخلخلا فلا بد وان يكبر حجمه لأن يأخذ مكان البعض الخارج منها بالمص ، فاذا كبت القارورة على الماء داخلها الماء فعادالهواء المتخلخل الى مقداره الطبيعى . (ولصدع الآنية عند الغليان) فان الآنية

وحركة أجزاء المغتذي في جميع الأقطار على التناسب وفى الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لها

المملوءة ماءاً اذا شد رأسها شدا محكما ووضعت على النار حتى اشتد غليان مائها تنشق ، وليس ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا فى الماء وازدياد حجمه بحيث لاتسعه الآنية وليس ازدياد الحجم بتدخل النار او الهواء لفرض عدم المنفذ فيها . (وأما الثانى) - اعنى الحـــركة فى الكم باعتبار النمو والذبول - فنقول : النمو عبارة عن ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضـــم اليه ويداخله فى جميع الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية ، والذبول عكسه فهو نقصان حجم الأجزاء الاصلية للجسم بسبب ماينفصل عنه فى جميع الاقطار على النسبة الطبيعية . ومن ذلك يعرف الفرق بينها وبين السمن والهزال والورم والرجوع

(و) كيف كان فـ (حركة أجزاء المغتذى فى جميـع الاقطـار على التناسب) دليل لحركة الجسم فى الكم ، لأن الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ونقص مقدارها عند الذبول .

(مسألة) (و) تقع الحـــركة (فى الكيف) وذلك (للاستحالة المحسوسة) فان الماء البارد يصير حاداً بالتدريج وبالعكس ، والحصرم ينتقل من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة وهكذا .

لايقال : من المحتمل ان يكون فى الماء أجزاء كامنة من النار ثم تظهر عند الحرارة ، وكذا أجزاء كامنة من البرودة ثم تظهر عند العكس وهكذا ، فتظهر كل جزء من الاجزاء الكامنة (مع) الحالة الملائمة لها . لانا نقول : (الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لها) كاف فى ابطال هذا الزعم ، فانه لوكان فى الماء اجزاء كامنة من النار لزم الحس بها عند ادخال اليد فى الماء وهكذا فى سائر الكيفيات ، فيلزم الاحساس بالحلاوة عند مضغ الحصرم ،

وفى الأين والوضع ظاهر. ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار، والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف

(مسألة) (و) تقع الحركة (فى الأين) بديهة، فان المتحرك يتحرك من مكان الى مكان بل الحركة اللغوية والعرفية ليست الا فى هذه المقولة

(مسألة) (و) تقع الحركة فى (الوضع) وهو (ظاهر) أيضاً، فان معنى الحركة فيه ليس الا التغير من وضع الى وضع بالتدريج من غير تبدل المكان وكذلك الحركات الدولية. ثم ان الفرق بين الحركة الآنية والوضعية ظاهر.

(مسألة) فى تقسيم الحركة الى الواحد والمتعدد. (ويعرض لها) أى للحركة (وحدة) اذا اتحد فيها امور ثلاثة (باعتبار وحدة المقدار) وهو الزمان، فان الزمان لو كان متعدداً كانت الحركة متعددة لبداهة ان الحركة فى هذا اليوم غير الحركة فى الغد. (والمحل) أى الموضوع، فان الموضوع لو كان متعدداً كانت الحركة متعددة لوضوح ان حركة زيد غير حركة عمرو. (والقابل) أى المقولة التى فيها الحركة كالحركة الكيفية وغيرها، أما مع وحدة الموضوع والزمان فيمكن تعدد الحركة فى المقولة كالجسم الواحد الذى يتحرك فى الزمان الواحد حركتى الكيف والأين (واختلاف المتقابلين) أى مبدأ الحركة ومنتهاها (والمنسوب اليه) أى المقولة التى تقع فيها الحركة (مقتض للاختلاف) فى الحركة، فالمتحرك من اليمين الى اليسار له حركة تخالف حركة المتحرك بالعكس وذلك لاختلاف المبدأ والمنتهى للحركة فيهما، بل بمجرد اختلاف المبدأ أو المنتهى موجب لاختلاف الحركة، كما ان الاختلاف فى المقولة كالحركة فى الكيف والحركة فى الأين مقتض لاختلاف الحركة.

وتضاد الأولين التضاد ، ولا مدخل للمتقابلين والفاعل فى الانقسام

ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة

ولا يختلف بهما المهية .

(مسألة) (وتضاد الاولين) أى المبدأ والمنتهى مقتضى (التضاد) فى الحركة ، فالحركة من الأعلى الى الاسفل تضاد الحركة من الأسفل الى الاعلى والحركة من النمو الى الذبول تضاد الحركة من الذبول الى النمو وهكذا .

(مسألة) فى ان انقسام الحركة ليس بالمبدأ والمنتهى ولا بالفاعل (ولا مدخل للمتقابلين) أى المبدأ والمنتهى (والفاعل فى الانقسام) للحركة بل انقسام الحركة تارة بانقسام الزمان فان الحركة فى نصف يوم نصف الحركة فى يوم مع التساوى فى السرعة والبطء ، وتارة بانقسام المتحرك فان الحركة عرض حال فى المتحرك وبانقسام المحل ينقسم الحال كانقسام البياض بانقسام الجسم الذى حل فيه البياض ، وتارة بانقسام المسافة فان الحركة الى نصف فرسخ نصف الحركة الى رأس فرسخ .

(مسألة) (ويعرض لها) أى للحركة (كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة) وهذان أمران نسبيان غالبا ، فالسريع بطيء بالنسبة الى الاسرع والبطيء سريع بالنسبة الى الابطأ . نعم لا تمكن السرعة بحيث تخرج الحركة عن الزمان والمكان ولا البطء كذلك ، فالمرتبتين اللتين بعدهما السرعة الخارجة عن الزمان والمكان او البطء الخارج عنهما لا تكونان نسبتين بل حقيقيتين ، ولهذا قيدنا النسبية بالغالب . (ولا يختلف بهما) أى بالسرعة والبطء (المهية) لانا نقسم جنس الحركة الى البطيء والسريع كما نقسمها الى الصاعد والهابط ، وكما ان الصعود والهبوط واردان على مرتبة واحدة من المهية

وسبب البطء المانعة الخارجيــة أو الداخلية لا تخل السكنات والا لما
احس بما اتصف بالمقابل

كذلك السرعة والبطء . وربما يستدل لذلك بأن الكيفيتين فى الحقيقة واحدة وانما تختلفتان بالقياس ، فما هو سريع بالنسبة بطىء بالنسبة ، ولوكانت هناك مهيتان لزم صدقهما على مرتبة واحدة وهو محال اذ لايعقل اجتماع المهيتين فى وجود كما لايعقل وجودان مع اتحاد المهية .

(مسألة) فى سبب البطء (وسبب البطء المانعة الخارجية) كرمى الحجر فى الماء فانه يسير بطيئاً لوجود الماء المانع عن السرعة (أو) المانعة (الداخلية) كثقل الجسم فانه سبب لبطء الحركة فى الحجر المرمى الى فوق . و (لا) يكون سبب البطء (تخل السكنات) كما عن المتكلمين ، فالحركة السريعة تكون السكنات المتخللة فيها أقل من السكنات المتخللة فى الحركة البطيئة . فلو فرض سهمان يقطع أحدهما نصف الميل فى نصف ساعة ويقطع الآخر نصف الميل فى ساعة ، وفرض أن السكنات المتخللة فى حركة الأول عشرون تكون السكنات المتخللة فى حركة الثانى أربعين . لكن هذا الرأى غير صحيح (والالما احس بما اتصف بالمقابل) أى ماأحس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء . بيان ذلك ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات السيارة التى تمشى فى الساعة الواحدة فرسخا الى حركاتها المغمورة فى ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الطائرة التى تمشى فى الساعة الواحدة مائة فرسخ الى حركات السيارة ، فيلزم ان تكون السكنات المتخللة فى حركة السيارة اكثر بمقدار مائة مرة تقريباً على حركات السيارة ، ولازمه ان لاتكون حركة السيارة محسوسة لكونها قليلة مغمورة فى سكنات تزيد عليها بمائة مرة تقريبا . وان شئت قلت : يلزم ان تكون للسيارة حركة واحدة ومائة سكون تقريبا وهكذا ، وهو بديهى البطلان .

ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين

(مسألة) كل حركة يكون لها رجوع سواء رجع فى الخط الذى سار فيه ـ وتسمى بالحركة ذات الانعطاف ـ أم رجع فى غير ذلك الخط ـ وتسمى بالحركة ذات الزوايا ـ لابد وأن يحدث سكون فى انتهاء الحركة الاولى وابتداء الحركة الثانية، فلا تتصل الحركتان الذاهبة والراجعة. والى هذا أشار بقوله: (ولا اتصال لذوات الزوايا) وإنما سميت هذه الحركة بذوات الزوايا، إذ لابد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع. مثلا: لو رمينا حجراً الى فوق ثم رجع نحو اليمين كان خط ذهابه ضلعاً للزاوية وخط رجوعه ضلعاً آخر وعلى اتصال الضلعين زاوية بديهة، (و) كذا لا اتصال لذوات (الانعطاف) وإنما سميت هذه الحركة بذلك لعطف الجسم الذاهب ورجوعه.

ثم إنما لزم أن يكون بين الحركتين سكون (لوجود زمان آنى الميلين) أى آن الميل صعوداً وآن الميل هبوطا مثلا. بيان ذلك: ان الجسم له علة للصعود وهى القسر وعلة للنزول وهى الطبع، ففى آخر نقطة من نقاط الصعود تصحبه العلة القسرية ـ لامتناع انفكاك المعلول عن العلة ـ وفى أول نقطة من نقاط الهبوط تصحبه العلة الطبيعية ـ لذلك ـ وليس آن الوصول الى المنتهى هو آن الشروع فى الهبوط لاستحالة اجتماع الميلين المضادين، فبين الآنين زمان لامتناع تتالى الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه، وإلا لكانت اما الى المنتهى واما عن المنتهى وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان السكون. وربما يستدل لذلك بدليل آخر وهو ان الحركة الى فوق إنما تحدث بالقسر وكلما ازداد الجسم علواً ضعف القسر وقوى الطبع الى أن يغلب الطبع على القسر فيرجع، وغلبة الطبع على القسر لاتكون إلا بعد تعادلها ـ إذ لاينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل للزومه الطفرة

والسكون حفظ النسب فهو ضد ، ويقابل الحركتين وفى غير الأين حفظ النوع ، ويتضاد لتضاد ما فيه . ومن السكون طبيعي وقسري

المستحيل ، وحين التعادل لابد وأن يكون الجسم ساكنا وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال .

(مسألة) فى تعريف السكون (والسكون) عند المتكلمين (حفظ النسب) بين الأجسام الثابتة على حالها (فهو ضد) للحركة . وذهب الحكماء الى كون السكون عدميا وانه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة (ويقابل) السكون (الحركتين) المراد اما الحركة الى ذلك المكان المستقر فيه الجسم والحركة عنه ، واما الحركة الوضعية والأينية ، واما الحركة المستقيمة والمستديرة . وعلى أى حال فهذا كله تعريف السكون فى الأين ، (و) اما السكون (فى غير الأين) من سائر المقولات الكم والكيف والوضع فهو عبارة عن (حفظ النوع) الحاصل بالفعل من غير تغير بأن يقف الجسم - فى الكم - فلا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف - وفى الكيف - لا يشتد ولا يضعف - وفى الوضع - من غير تبدل الى وضع آخر .

(مسألة) (ويتضاد) بعض أفراد السكون مع بعض أفراده الآخر كما يعرض التضاد فى الحركة (لتضاد مافيه) أى المقولة التى يقع فيه السكون مثلا : السكون فى المحل الأعلى يضاد السكون فى المحل الأسفل وكذلك سكون الجسم فى الحرارة يضاد سكونه فى البرودة وهكذا السكون فى الكم والوضع .

(مسألة) (ومن السكون) الذى هو عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز الذى هو جنس شامل للحركة والسكون (طبيعى) بأن يكون طبيعة الشيء تقتضى الحركة أو السكون (وقسرى) يسكن أو يتحرك بالجبر على

وارادي ، فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا تكون دورية ، وقسريتها مستندة الى قوة

خلاف الطبيعة والارادة (وارادى) يسكن أو يتحرك بالارادة . وقد ذكر فى وجه الحصر ان مبدأ كل من الحركة والسكون ان كان خارجا عن ذات الشيء فهو قسرى وإلا فان كان مقارنا للقصد فهو إرادى وإلا فهو طبيعى .

(مسألة) (فطبيعى الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمرغير طبيعى) لأن الحركة أمرغيرمستمر والطبيعة أمرمستمر ، فلوكانت الطبيعة علةللحركة لزم أن يتحرك الجسم دائما . وحيثان الحركة الدائمة غيرموجودةفليستالطبيعة وحدها علة للحركة بل شرط تأثير الطبيعة للحركة أن يقارن الجسم أمر غير طبيعى فتعمل الطبيعة حينئذ (ليرد الجسم اليه) أى الى الأمرالطبيعى (فيقف) لزوال شرط الحركة . ومثالالطبيعة فى الأين الحجرالمرمى الى فوقفانه يرجع وفى الكيف الماء المسخن فانه يبرد ، وفى الكم الذابل للمرض فانه ينمو ، وفى الوضع مالوكان أحد أطراف الدولاب أثقل ثم صار ذلك الطرف الى اليمين مثلا فانه يتحرك حتى يصل الثقيل الى التحت . (فلا تكون) الحركة الطبيعية (دورية) بأن يكون هناك جسم يتطلب بطبيعته حركة دورية ، إذ الحركة الطبيعية تستدعى هربا عن حالة غير طبيعية طلبا للحالة الطبيعية والحركة الدورية ليس كذلك إذكل نقطة فرضناها مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ولا يعقل أن يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع وعلى هذا تنحصر الحركات الطبيعية فى الحركة المستقيمة .

(مسألة) (.وقسريتها) أى الحركة القسرية (مستندة الى قوة)

مستفادة قابلة للضعف ، وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا ، وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة

فى المتحرك (مستفادة) من مبدأ خارجي وتلك القوة (قابلة للضعف) كالحجر المرمى الى فوق فلا تزال القوة القاسرة تضعف الى أن تتعادل مع الطبيعة فيسكن الجسم آناً ـ كما تقدم ـ ثم تغلب الطبيعة فيرجع الجسم الى نقطته المطلوبة .

(مسألة) (وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا) فليس له شرط بخلاف الحركة الطبيعية التي عرفت انها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة أمر غير طبيعي . ثم السكون منه قسري كالحجر الواقف فى الهواء والزق المربوط تحت الماء ، ومنه ارادى كسكون الحيوان فى مكان ، ومنه طبيعي كسكون الحجر على الأرض .

(مسألة) فى تقسيم الحركة الى بسيط ومركب (وتعرض البساطة ومقابلها) أى التركيب (للحركة خاصة) فبعض الحركة بسيطة كحركة الحجر المرمى الى فوق وبعضها مركبة كحركة النملة على الرحى إذ اختلفتا فى المقصد كما لو ادير الرحى الى اليمين وتحركت النملة الى اليسار فحركة النملة مركبة من الارادية والقسرية . ثم ان تساوت الحركتان بأن حركت كل واحد منهما فى الدقيقة فتراً مثلا رؤى النملة ساكنة وان زاد أحد الحركتين تقدمت النملة الى تلك الجهة بمقدار فضل حركة الزائد على الناقص ، ثم انه لا يعقل السكون المركب ، ولذا قال المصنف (ره): « خاصة » . اما سكون الانسان على الأرض الذى ربما يقال انه مركب من سكون ارادى للانسان وسكون طبيعي للارض ففيه ان السكون واحد وإنما يكون له سببان .

(مسألة) فى ان جنس الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ الذى

ولا يملل الجنس ولا أنواعه بما يقتضي الدور . الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان أو طرفه بالحصول فيه ، والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر

هو الحصول في الحيز ـ ليس له علة هى الكائنية حتى تعلل الحركة والسكون بذلك المعنى (ولا يعلل الجنس) أى الحصول في الحيز (ولا أنواعه) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (بما يقتضى الدور) وهو الكائنية ، وذلك لأن الكائنية معلل عندهم بالسكون الذى هو حصول الجوهر في الحيز ، فلو كان الحصول في الحيز أو أنواعه معللا بالكائنية لزم الدور .

(مسألة) في المتى (الخامس) من المقولات (المتى وهو النسبة الى الزمان أو طرفه) أى الحد من الزمان وهو الآن (بالحصول فيه) أى في الزمان كالصوم في اليوم أوفى طرفه كالوصولات والمماسات ، فان الوصول يقع في طرف من الزمان ولذا يسأل عنه بمتى .

ثم ان المتى حقيق اذا كان الزمان لاينفضل عن الشيء كوقوع الصوم في اليوم فان اليوم لاينفضل عن الصوم ، وغير حقيقى وهو ما يفضل الزمان عن الشيء كوقوع الصلاة في اليوم . نعم لو قلنا الصلاة وقعت في ساعة كذا اذا استغرقتها كان المتى حقيقياً . والفرق بين المتى الحقيق والأين الحقيق ان المتى الواحد يشترك فيه كثير لوقوع أشياء كثيرة في زمان واحد بخلاف الأين الواحد فلا يقع فيه إلا شيء واحد .

(مسألة) في تعريف الزمان (والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها) أى للحركة (باعتبار) ليس هو الاعتبار الـ (آخر) الذى به يعرض التقدم والتأخر ، فان بالاعتبار الأول لايجتمع

وإنما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ، ولا يفتقر وجود معروضها ولا عدمه اليه

المتقدم والمتأخر اما بالاعتبار الثانى فانهما يجتمعان . قال العلامة : الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر ويتقدر باعتبارهما ، فان الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولابد لها من زمان كذلك ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض ، فان الجزء من الحركة الحاصلة فى الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل فى المتأخر منها ، وكذلك الحاصل فى المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل فى متأخره ، لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان المتقدم من المسافة يجامع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة ، ويحصل للحركة تعدد عدد بالاعتبارين فالزمان مقدر الحركة ويقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان وإلا لزم الدور . والى هذا أشار بقوله : « باعتبار آخر » أى باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان ـ انتهى .

(مسألة) (وإنما تعرض) هذه (المقولة) عنى متى أولا و (بالذات للمتغيرات) كالحركات ثم تعرض ثانيا (وبالعرض لمعروضها) فان مالا تغير فيه لا يعرض له متى إلا باعتبار صفة متغيرة له ، فالجسم إنما يعرض له متى بواسطة عروض الحركة له .

(مسألة) فى أن وجود الجسم الذى هو معروض المتغيرات لا يحتاج الى الزمان (ولا يفتقر وجود معروضها) أى وجود معروض المتغيرات (ولا عدمه) أى عدم معروضها (اليه) أى الى الزمان ، وذلك لأن الزمان متأخر عن المتغيرات لأن الزمان مقدارها ـ والمقدار متأخر عن ذى المقدار ـ والتغيرات متأخرة عن المتغيرات لأن التغير وصف والوصف

والطرف كالنقطة وعـدم في الزمان لا على التدريج ، وحدوث العالم يستلزم

متأخر عن الموصوف ، فالزمان متأخر عن المعروضات . فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور المحال .

(مسألة) (والطرف) للزمان ويراد به الآن (كالنقطة) فكما ان النقطة ليست جزءاً من الخط كذلك الآن ليس جزءاً من الزمان لأنه لو كان جزءاً لزم أحد الامرين اما عدم تناهى التقسيمات أو وجود الجوهر الفرد ، فانه لو كان غير قابل للتقسيم لزم وجود الجوهر الفرد وقد تقدم بطلانه . ولوكان قابلا لزم عدم التناهى . وعلله فى القوشجى بأنه حد مشترك بين الماضى والمستقبل من الزمان ، والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست أجزاءاً لها وإلا لما أمكن تقسيمها الى ماازيد تقسيمها اليه ، لأن التنصيف يكون تثليثاً والتثليث تخميسا وعلى هذا .

(و) ان قلت : الآن جزء من الزمان لأن عدم الآن سواء كان تدريجيا أو دفعيا ثبت جزئيته : اما لو كان تدريجيا فلأنه اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فلا يكون آناً بل زمانا ممتداً وهو خلف ، واما لو كان دفعياً فلأنه يتصل حينئذ وجوده بعدمه ، إذ لو لم يتصل لكان الآن فى الزمان الذى بين وجوده وعدمه لاموجوداً ولامعدوما وهو محال ، واذا اتصل وجوده بعدمه لزم تتالى الآنات المستلزم لتركب الزمان منها وهو باطل لعدم كون الزمان مركبا

قلنا : (عدمه فى الزمان) الذى بعده (لا على التدريج) ولا على الدفعة ، فان عدم الشيء قد يكون فى آن كعدم الجسم وقد يكون فى الزمان تدريجا كعدم الحركة أو بدون تدريج كاللاعماسة وعدم الآن ـ فتأمل .

(مسألة) (وحدوث العالم) الذى هو ما سوى الله تعالى (يستلزم

حدوثه . السادس : الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين ، وفيه تضاد وشدة وضعف . السابع : الملك وهو نسبة التملك . الثامن والتاسع : أن يفعل وأن ينفعل

حدوثه) أى حدوث الزمان ، لما تقدم من ان كل ماسوى الله تعالى فهو حادث والزمان منه فهو كذلك .

(مسألة) فى الوضع (السادس) من المقولات (الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين) نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة أجزائه الى الامور الخارجة عنه ، فالقيام من مقولة الوضع وهو هيئة تعرض لجسم الانسان باعتبار نسبة رأسه الى رجله بهذه النسبة الخاصة ونسبة رأسه الى فوق ، ولهذا كان الانتكاس والجلوس وضعين آخرين لفقد النسبة الثانية فى الانتكاس وفقد النسبة الاولى فى الجلوس .

(مسألة) (وفيه) أى فى الوضع (تضاد) كالقيام فانه ضد للانتكاس (وشدة وضعف) فان الشىء قد يكون أشد انتصابا من غيره فيكون ذلك الغير أضعف انتصابا وهكذا .

(مسألة) فى الملك (السابع) من المقولات (الملك وهو نسبة التملك) المراد بالتملك الملك أى الحاصل من المصدر لا المصدر . وقد يعبر عن هذه المقولة بالجدة . وتعريفها انها هيئة تحصل بسبب نسبة الجسم الى مايلاصق جميعه أو بعضه بحيث ينتقل بانتقاله كالتسلخ والتختم . ثم ان هذه المقولة قد تكون ذاتية كنسبة اهاب الكبش اليه وقد تكون عرضية كالتعمم والتقمص .

(مسألة) فى مقولتى الفعل والانفعال . (الثامن والتاسع) من المقولات (أن يفعل وأن ينفعل) وهما تأثير الشىء فى غيره وتأثر ذلك

والحق ثبوتهما ذهناً وإلا لزم التسلسل .

الغير عنه كتأثير النار في الماء وتأثر الماء بها ، (والحق ثبوتهما ذهنا) ولا ثبوت لها في الخارج (وإلا لزم التسلسل) لأن ثبوتهما يستدعى علة مؤثرة فيهما فلتلك العلة نسبة الفعل فيهما ولها نسبة الانفعال الى العلة . وهذا يستدعى ثبوت فعل وانفعال آخر وهكذا الى غير النهاية .

(المقصد الثالث)

في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره ، وفيه فصول :

(الفصل الأول) في وجوده . الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل .

الثاني في صفاته : وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب

(المقصد الثالث) من مقاصد الكتاب (فى إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره ، وفيه فصول) :

(الفصل الأول فى وجوده) والدليل على ذلك ان (الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب) لأن الواجب ليس إلا الله تعالى وان كان فى إطلاق لفظ الواجب عليه نوع اشكال لتوقيفية الأسماء والصفات ، (وإلا) يكن واجبا (استلزمه) لأن الممكن الموجود انكان مستنداً الى غيره من الممكنات فانذهبت سلسلتها الى مالانهاية له لزم التسلسل وان رجعت الى بعض أفرادها المتقدمة لزم الدور وكلاهما باطل (لاستحالة الدور والتسلسل) كما تقدم .
وربما يقال : ان قوله تعالى : « أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » اشارة الى هذا ، إذ الحضور على كل شيء يستلزم سبقه عليها ، والممكن لايعقل أن يكون سابقا .

الفصل (الثانى فى صفاته) تعالى وفيه مسائل :

(مسألة) فى انه تعالى قادر مختار (وجود العالم) بل كل ذرة من ذراته (بعد عدمه ينفى الايجاب) فى الفاعل ، خلافا لشرذمة من الفلاسفة

والواسطة غير معقولة، ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين

القائلين بكونه تعالى فاعلا بالايجاب . والدليل على المختار انه لو كان فاعلا بالايجاب لزم اما قدم العالم أو حدوثه تعالى ، وذلك لأن المؤثر الموجب يلازمه أثره فان كان المؤثر قديما لزم قدم العالم وان كان العالم حادثا لزم حدوث المؤثر - لئلا يلزم التفكيك بين العلة الموجبة والمعلول - وقد عرفت حدوث العالم وقدم البارى تعالى . وللخصم في المقام شبهات نذكرها مع جوابها :

(الاولى) - لم لا يجوز أن يكون البارى قديما موجبا والعالم حادثا إذ الحدوث لا يدل على اختيار البارى لامكان أن يكون للبارى معلول قديم ذواختيار؟ (و) الجواب ان (الواسطة) بين البارى والعالم (غير معقولة) إذ الواسطة اما مجرد واما مادى وكلاهما مستحيل : اما المجرد فقد تقدم عدمه إذ لو كان الصادر الأول مجرداً لم يعقل وجود مادى أبداً ، واما المادى فلأنه لا يعقل قدمه إذ هو متغير والمتغير غير قديم .

(الثانية) - ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال ، لأن المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر ، لامتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الأثر . وعليه فليس المؤثر قادراً بل موجبا . (و) الجواب : ان القدرة ان اجتمعت مع ارادة الفعل وجب وان اجتمعت مع ارادة الترك امتنع ، فالفعل في حد ذاته مما تشمله القدرة وان كان (يمكن عروض الوجوب) او الامتناع (والامكان للاثر باعتبارين) فباعتبار ذاته ممكن وباعتبار ارادة المؤثر ولا إرادته واجب او ممتنع . والحاصل ان الفعل باعتبار القدرة وحدها ممكن وباعتبار وانضمام الإرادة اليها واجب أو ممتنع . وهذا مايقال : « انالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار بل يحققه »

(الثالثة) - ان الاثر ان كان حاصلا فهو واجب - لان الشيء مالم يجب

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد

وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة ، والأحكام والتجرد واستناد كل

شيء اليه دلائل العلم

لم يوجد ـ وان كان معدوما فهو ممتنع ـ لان الشيء مالم يمتنع لا يعدم ـ فلا قدرة في البين . (و) الجواب انه لامانع من (اجتماع القدرة على) الوجود في (المستقبل مع العدم) في الحال كما لامانع من اجتماع القدرة على العدم في المستقبل مع الوجود في الحال ، فالممكن في كل من حالتي وجوده وعدم تحت القدرة باعتبار ابقاء حاله أو تبديله الى ضده.

(الرابعة) ـ ان القادر لاتتعلق قدرته بالعدم لأن العدم ليس شيئاً حتى تتعلق القدرة به ، فلا تتعلق قدرته بالوجود لان القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك ، واذ انتفى امكان الترك انتفى امكان الفعل . (و) الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، وليس لا يفعل عبارة عن فعل العدم حتى يقال : العدم نفي بذاته فلا تتعلق به القدرة والفعل . والحاصل ان (انتفاء الفعل ليس فعل الضد) .

(مسألة) في عموم قدرته تعالى (وعمومية العلة) أي عموم علة القدرة وهي الامكان ، فان علة القدرة الإمكان اذ الواجب والممتنع لا يتعلق بهما القدرة (تستلزم عمومية الصفة) أي القدرة . وربما يقال في بيان العموم : ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ، فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها .

(مسألة) في انه تعالى عالم (والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم) هذه وجوه ثلاثة تدل على علمه تعالى : (الاول) ـ انه

والأخير عام والتغاير اعتباري

تعالى فعل الافعال المحكمة العجيبة التي لم تدرك العقلاء بعد كثيراً من جزئياتها ومن فعل الافعال المحكمة كان عالماً بالضرورة . (الثاني) ـ انه تعالى مجرد كما سيأتي بيانه عند كونه تعالى ليس بجسم ونحوه وكل مجرد عاقل لما تقدم ، لكن فيه ماعرفت هناك من انه لادليل على الكبرى . (الثالث) ـ ان البارى تعالى علة لجميع الأشياء وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، اما انه علة لجميع الأشياء فلأنها ممكنة وكل ممكن مستند اليه كما تقدم ، واما انه عالم بذاته فلأن العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته ، واما ان العلم بالعلة تستلزم العلم بالمعلول فلما تقدم . هذا لكن لي في المقدمتين الأخيرتين نظر .

(مسألة) في عموم علمه تعالى (و) الدليل (الأخير عام) يدل على عموم علمه تعالى لجميع الأشياء صغيرها وكبيرها جوهرها وعرضها محسوسها ومعقولها الى غير ذلك من الأقسام . وهذا بخلاف الوجهين الأول والثاني فانهما يدلان على العلم في الجملة ، لكن حيث عرفت النظر في الدليل الثالث فالدليل على العموم هو السمع المتجاوز حد التواتر ، والاستناد اليه غير مستلزم للدور اذ تصديق الرسول لا يتوقف على عموم العلم . وقد يذكر لعموم العلم بعض الوجوه الاخر لا مجال لنقلها في هذا المختصر .

(مسألة) لما استدل لعموم علمه تعالى أشار الى الجواب عن شبه أوردوها على عموم علمه تعالى : (الأول) ـ في اعتراض من نفى علمه بذاته ، وذلك لان العلم نسبة والنسبة لاتكون الا بين شيئين ، اذ نسبة الشيء الى نفسه محال فلا بد من المغايرة بين العلم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته . (و) الجواب ان (التغاير اعتباري) فان ذاته تعالى من حيث كونها عالمة مغايرة لها من حيث

ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده ، لأن نسبة الحصول اليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا ، وتغير الاضافات ممكن

كونها معلومة ، وهذا المقدار من التغاير كاف في تحقق النسبة المصححة لتعلق العلم

(الثانية) ـ في اعتراض من نفى علمه بغيره وأثبت علمه بذاته ، واستدل لذلك بأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ، ولا اشكال في ان صور الأشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات ، وهو مستلزم لكونه تعالى محلا للحوادث المعلوم بطلانه. (و) الجواب انه (لا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده) تعالى ، اذ ليس علمه سبحانه بالارتسام بل نقول : ان علمه بالامور أعلى من علمنا بها (لان نسبة الحصول) للمعلومات (اليه) تعالى (أشد من نسبة الصور المعقولة لنا) لما قالوا من ان حصول الاشياء عنده حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان .

(الثالثة) ـ في اعتراض من نفى علمه بالجزئيات الزمانية المتغيرة ، واستدل لذلك بأن الجزئي متغير فلو كان معلوما له تعالى فعند تغيره اما ان لا يتغير العلم فيلزم الجهل واما ان يتغير فيلزم تغير الذات لان العلم عين الذات وكلا الجهل وتغير الذات مستحيل (والجواب) ان التغير انما هو في الاضافة لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية ، فالعلم كالقدرة التي تتغير نسبتها واضافتها الى المقدور عند عدمه وان لم تتغير في نفسها (وتغير الإضافات ممكن) لانها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج ، فتحصل انا نختار تغير العلم ولا يلزم منه تغير الذات . وربما يمثل العلم بالنور فكما ان النور لا يتغير بتغير المنور كذلك العلم

(الرابعة) ـ في اعتراض من قال : انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها واستدل لذلك بأنه لو علمها حينئذ لزم أن تكون تلك الحوادث واجبة وممكنة

يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين ، وكل قادر عالم حي بالضرورة

وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدل على إرادته تعالى ،

وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء

والتالى باطل للتنافى بين الوجوب والامكان فالمقدم مثله . بيان الملازمة : انها حادثة فتكون ممكنة ومتعلقة للعلم فتكون واجبة وان لم تكن واجبة امكن ان لاتوجد فينقلب العلم جهلا وهو محال . (و) الجواب انه لانسلم التنافى بين الوجوب والامكان ، اذ (يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين) فباعتبار النظر الى ذاته ممكن وباعتبار النظر الى علته واجب .

(مسألة) فى انه تعالى حي . قد تقدم انه تعالى قادر عالم فاذا ضممنا هذه هذه الصغرى بكبرى (و) هى ان (كل قادر عالم حي) ينتج كونه تعالى حيا (بالضرورة) والخوض فى كيفية حياته كالخوض فى كيفية علمه وقدرته فى غير محله لأنها خارجة عن ادراك البشر .

(مسألة) فى انه تعالى مريد (وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد) دون بعض مع استواء نسبة القدرة الى الكل كما ان تخصيص الموجودات بالايجاد (فى وقت) دون وقت (يدل على ارادته تعالى) اذ هذا التخصيص لا يصلح ان يكون مستنداً الى العلم والقدرة لفرض ان الجميع معلوم مقدور وليس هناك أمر غير الإرادة يصلح للاستناد اليه كما لايخفى .

ثم انهم قد اختلفوا فى الإرادة : فالاشاعرة قالوا انها صفة مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات ، والمعتزلة قالوا انها هى العلم بالنفع وسموها بالداعى ، واختاره المصنف (ره) وقال : (وليست) الارادة (زائدة على الداعى) اى مغايرة له (والا) فلو كانت مغايرة للداعى (لزم التسلسل او تعدد القدماء)

والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات

لانه ان كان قديماً لزم تعدد القدماء ولن كان حادثا احتاج فى تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى أمر آخر ويلزم التسلسل. أقول : الظواهر النقلية تدل على كون الارادة مغايرة للعلم كمغايرة القدرة له ، وما ذكره المصنف(ره) منظور فيه اذ لقائل ان يقول العلم ان كان قديماً لزم تعدد القدماء وان كان حادثا لزم التسلسل لاحتياج كل حادث الى علم سابق . ومايظهر من بعض النقل من كون الارادة من صفات الفعل غير مناف للظواهر الدالة على كونها من صفات الذات للزوم حمله على مايحمل عليه ليظهر منه ان العلم حادث كقوله : « نعلم حتى نعلم » وغيره .

(مسألة) فى انه تعالى سميع بصير (والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك) لتواتر الآيات والاخبار بأنه سميع بصير (والعقل) دل (على استحالة الآلات) اى البصر والسمع ، لما سيأتى من انه تعالى ليس جسما ولا جسمانياً ، بل والنقل دل على ذلك أيضاً كما لايخفى على من راجع الاخبار . ثم ان بعض المتكلمين احتج لاثبات السمع والبصر له من طريق العقل وذلك لانه حى وكل حى يصح كونه سميعاً وبصيرا وكل مايصح له من الكمالات ثابت له بالفعل لان خلوه تعالى عن صفة كمالية نقص وهو محال فى حقه .

بقى فى المقام ان بعضهم ذهبوا الى كون الصفتين راجعتين للعلم ، فالمعنى كونه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات . ولى فيه نظر اذ السمع غير العلم بالمسموع كما ان النظر غير العلم بالمنظور ، والظواهر النقلية دلت على كونه سميعا بصيرا فلا وجه لرفع اليد عن ذلك . نعم ليس سمعه وبصره بالآلة كما فى حقنا ولا دليل على انه كلما ليس بالآلة لابد وان يكون بمعنى العلم ـ فتبصر .

وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول، وانتفاء القبيح عنه تعالى يدل على صدقه

(مسألة) فى انه تعالى متكلم (وعمومية قدرته تدل) على امكان صدور الكلام منه والسمع يدل (على ثبوت الكلام)، وانما شرحناهكذا لوضوح ان عموم القدرة لاربط له بثبوت الكلام. وكيف كان فلا خلاف بين المسلمين بل المليين فى انه تعالى متكلم، قال الله تعالى: «وكلم الله موسى تكليما» لكنهم اختلفوا فى ان كلامه هل هو حادث او قديم: فالاشاعرة ذهبوا الى ان كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي، وهو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف، وانه قديم قالوا وليس الكلام النفسى امرا ولانهيا ولاخبراً ولا انشاءاً ولا غير ذلك. والمعتزلة قالوا: انكلامه تعالى عبارة عن انه تعالى اوجد اصواتا وحروفا فى جسم من الأجسام كالشجرة فى قصة موسى عليه السلام تدل هذه الأصوات والحروف على المراد. (و) هذا هو الحق لأن الكلام (النفسانى غير معقول) اذ لا يعقل ثبوت معنى غير صورة نفسية ولا علم ولاخبر ولا استخبار ولا غير ذلك، والقياس الذى رتبوه ـ من ان كلامه تعالى صفة له فكل ماهو صفة له فهوقديم فكلامه قديم ـ باطل لبطلان الصغرى ان اريد كونه صفة الذات والكبرى ان اريد كونه صفة الفعل.

(مسألة) فى انه تعالى صادق (وانتفاء القبيح عنه تعالى يدل على صدقه) اقول: لايختص الصدق بالكلام فانه يجرى فى الكتابة والإشارة وغيرهما لكن لما كان الغالب كونه صفة للكلام عقب المصنف بحث الكلام به. وقد اتفقت الامة على كونه تعالى صادقا، ويدل عليه ـ مضافا الى السمع ـ العقل، فان الكذب لايصدر الا عن العاجز الذى يضره الصدق او عن الجاهل الذى

ووجوب الوجود يدل على سر مديته ونفي الزائد والشريك والمثل

لايعلم بكون الكلام كذبا اوكون الكذب قبيحاً . وقد تقدم انه تعالى قادر عالم . وقد يقال بأنه تعالى حكيم والكذب ينافى الحكمة فلا يصدر عنه .

(مسألة) فى انه تعالى باق الى الأبد كما هو كان من الازل (ووجوب الوجود يدل على سر مديته) اذ الواجب ـ كما تقدم ـ عبارة عما يمتنع عدمه وكلما امتنع عدمه لزم بقاؤه ، كما ان الممتنع يمتنع وجوده الى الابد . ثم ان وجوب الوجود كما يدل على البقاء يدل على القدم كما لايخفى . ثم انهم اختلفوا فى ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشعرى وتابعوه لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم او القادر ام لا كما عليه الجمهور اذ ليس معنى البقاء الا استمرار الوجود وهذا ليس أمرا زائدا على اصل الوجود ؟ (و) هذا هو الحق فان نفس وجوب الوجود يدل على (نفى الزائد) اذ هو يقتضى الاستغناء عن الغير فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً الى الغير ـ هذا خلف .

(مسألة) فى انه تعالى واحد لاشريك له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (الشريك) فلا يمكن تعدد الواجب لأنه لو كان فى البين واجبا الوجود لكان لهما جهة اشتراك وجهة امتياز ـ اذ لولا جهة الاشتراك لم يشتركا فى صفة الوجوب ، ولولا جهة الامتياز لم يكونا اثنين ـ وحينئذ يلزم تركيب الواجب ، لجزءا الواجب لوكانا واجبين لزم التسلسل ان تنقل الكلام فى كل جزء وان كانا ممكنين لزم الخلف ، اذ باجتماع ممكنين لايتحقق الواجب

(مسألة) فى انه تعالى مخالف لسائر المهيات ولامثل له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (المثل) اذ لو كان له مثل كانا شريكين فى المهية ممتازين بامتيازات خارجية فيلزم التركيب الذى سبق استحالته فامعن بعض

والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول

من ان ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب اموراً اربعة ,الحيية والعالمية والقادرية والموجودية ، وتلك الحالة هى صفة الالهية فى كمال البطلان .

(مسألة) فى انه تعالى غير مركب (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (التركيب بمعانيه) من العقلى المركب من الجنس والفصل والخارجى بأقسامه كالتركيب من الجوهر والعرض والجوهرين والعرضين وغيرها . والدليل عليه ماتقدم من استلزام التركيب التسلسل او الخلف وكلاهما باطل محال .

(مسألة) فى انه تعالى لاضد له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (الضد) فان الضدين ذاتان وجوديان يتعاقبان فى المحل او الموضوع والواجب لامحل له ولا موضوع ، فان وجوب الوجود يقتضى التجرد . . فان غير المجرد متغير وكل متغير حادث ممكن . والمجرد مبرأ عن المحل والموضوع

(مسألة) فى انه تعالى ليس بمتحيز (و) ذلك لان وجود الوجود يدل على نفى (التحيز) لما قلنا فى نفى الضد من ان واجب الوجود مجرد والمجرد لاحيز له فان المتحيز لاينفك عن الاكوان وكل ذى كون حادث . لانه لاينفك عن الأكوان الحادثة وكلما لاينفك عن الحوادث فهو حادث . والوجوب يطارد الحدوث . ثم انه يلزم من نفى التميز نفى الجسمية وذلك لأن كل متحيز جسم كالعكس ، كما ان لازم نفى التركيب نفى الجسمية اذ كل جسم مركب .

(مسألة) فى انه تعالى لايحل فى غيره (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (الحلول) فان الحلول يلزم المحدودية بحدود المحل . والا لم يكن حالا فى ذلك . والمحدودية تنافى التجرد والواجب مجرد فالوجوب ينفى الحلول

والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة

(مسألة) فى انه تعالى لايتحد بغيره ، ولا يخفى ان الاتحاد غير الحلول اذ الاتحاد معناه صيرورة الشيئين شيئاً واحداً والحلول معناه التبعية الخاصية بعد فرض بقائهما على الاثنينية . (و) كيف كان فوجوب الوجود ينفى (الاتحاد) اذ الواجب لو اتحد بغيره لكان واجباً ممكناً وهو بديهى الاستحالة هذا مع قطع النظر عن استحالة الاتحاد بنفسه ـ ولو فى غير الواجب ـ لما سبق من ان الشيئين بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين أو معدومين او احدهما موجوداً والآخر معدوما وفى الاحوال الثلاثة لااتحاد .

(مسألة) فى انه تعالى لاجهة له (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفى (الجهة) اذ كل ذى جهة فهو فى المكان وكل مافى المكان لايخلو عن الاكوان وكل ذى كون حادث والحدوث ينافى الوجوب . ومادل من الشرع على انه استوى على شىء فلا بد من تأويله بالعقل والنقل الصريح .

(مسألة) فى انه تعالى ليس محلاللحوادث (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (حلول الحوادث فيه) تعالى بأن يوجد فيه شىء بعد العدم ، اذ حلول شىء فى شىء يلازم انفعال المحل والانفعال من لوازم الممكن ـ لانه شىء يمكن وجوده وعدمه ـ فالواجب لايتصف به . واما الاضافات التى توجدوتعدم ككونه تعالى خالقاً لزيد فى هذااليوم دون غيره ورازقالعمرو فى هذه السنة دون غيرها وهكذا فانما هى امور خارجة عن الذات .

(مسألة) فى انه تعالى غنى غير محتاج (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (الحاجة) اذ الاحتياج من صفات الممكن وهو ينافى الواجب بيانه : ان الاحتياج انما هو فى الأمر المعدوم الممكن وجوده فالممتنع ليس بمحتاج والواجب ليس بمحتاج .وان شئت قلت: انواجب الوجود لايكون محتاجا

والالم مطلقاً واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا

في وجوده وفيمايتوقف عليه وجوده ـ فرضا ـ الى شيء والا لم يكن واجباً .

(مسألة) في انه تعالى لايتألم (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الألم مطلقاً) عقلياكان الالم كادراك الجهل أوخياليا كادراك الصفة في الناس اومزاجيا كادراك الحرق او القطع اونحوهما ، فان الألم يستلزم تغيرحال المؤلم والواجب لاتغير فيه ، اذ التغير انفعال والانفعال من خواص الممكن كما عرفت .

(مسألة) في انه تعالى لايلتذ (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفي (اللـذة) اما (المزاجيه) منها فواضح لانها من توابع الجسم ووجوب الوجود ينافى الجسمية التي هي تلازم الامكان . واما العقلية فقد اثبتها بعض له تعالى وتبعهم المصنف (ره) بقرينة تخصيصه نفي اللذه بالمزاجية واستدلوا لذلك : بأنه تعالى مدرك لأكمل الوجودات الذى هو ذاته فيكون ملتذاًبه . وفيه نظر لأن وجوب الوجود يقتضى نفيه أيضاً فانه من الانفعالات التي هي من لوازم الامكان والله العالم .

(مسألة) في نفي المعانى والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان عنه تعالى (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (المعانى) والمراد بها العلم والقدرة الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعلم شيئاً آخـــر ، (والاحوال) والمراد بهاالعالمية والقادرية الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعالمية شيئاً اخر ، (والصفات الزائدة عينا) والمرادبها صفات خارجة عن الذات ، خلافا لجماعة حيث اثبتوا هذه الامور له تعالى . وانما قلنا بنفي وجوب الوجود لها لان هذه الامور ان كانت واجبة لزم تعدد القدماء ـ الذى عرفت بطلانه ـ وان كانت ممكنة فلاربط لها بالواجب . ثم ان المصنف (ره) احترز

والرؤية وسؤال موسى ﷺ لقومه والنظر لا يدل على الرؤية

بقوله : « الزائدة عيناً » عن الصفات الزائدة اعتباراً التي هي عين الذات فانه تعالى موصوف بصفات كمالية هي عين ذاته خارجا وان كانت مغايرة له اعتبارا .

(مسألة) في انه تعالى مستحيل رؤيته (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الرؤية) له . فان واجب الوجود مجرد كما عرفت وكل مجرد غير قابل للرؤية لان كل مرئي لابد وان يكون في جهة مقابل للرائي اوفي حكم المقابل - كالمرئي في المرآة - والجهة عبارة عن المكان والمجرد لامكان له . وقد ذهبت الأشاعرة الى رؤيته في الآخرة والمجسمة الى رؤيته فيالدنيا . واستدلوا لذلك بوجوه :

(الأول) - قوله تعالى حكاية عن موسى : « قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » الآية ، فان الرؤية لوكانت ممتنعة لم يسألها موسى ﷺ لانه اما ان يكون عالما بالامتناع أو جاهلا ، والأول يستلزم عبثية السؤال ومثله لايليق بشأن موسى ﷺ ، والثاني يستلزم عدم نبوته لأن الجاهل بأصول الدين لايصلح للنبوة . (و) الجواب - مضافا الى ان العبث والجهل عند العامة لاينافيان النبوة ان (سؤال موسى ﷺ) كان (لقومه) لأنهم قالوا له : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » فسأل ﷺ ليتبين لهم امتناع الرؤية . لايقال : فلم قال ارني ولم يقل ارهم ؟ لأنا نقول : يجوز ان يكون الوجه بيان عدم الإمكان بالنسبة اليه ﷺ فكيف بالنسبة اليهم ، والكلام في هذا المقام طويل نكتفي منه بهذا القدر .

(الثاني) قوله تعالى : « الى ربها ناظرة » فانه يدل على نظر المؤمنين اليه تعالى في الآخرة . (و) الجواب ان (النظر لايدل على الرؤية) فانه

مع قبوله للتأويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان
واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل

يقال : « نظرت الى اعمال فلان ونظرت الى فلان ـ وهو ميت » وهكذا مع ان المراد ليس الرؤية بل أمر آخر وهنا كذلك ، مع انه لو سلمنا ان النظر حقيقة فى الرؤية كان اللازم تأويله (مع قبوله للتأويل) بعد ضرورة العقل بعدم إمكان رؤيته تعالى . بل لو فرضنا انه كان بحيث لا يقبل التأويل اضطررنا الى تكلفات لعدم مقاومة السمع للعقل . هذا مضافا الى الأدلة النقلية التى دلت على امتناع الرؤية كقوله تعالى : « لن ترانى » وقوله : « لا تدركه الأبصار » الى غير ذلك من الآثار

(الثالث) ـ انه تعالى علق رؤيته باستقرار الجبـــل فى حال التجلى واستقراره أمر ممكن فالرؤية ممكنة . (و) الجواب ان (تعلق الرؤية باستقرار) الجبل (المتحرك) فى حال التجلى (لا يدل على الامكان) بل على الامتناع، اذ التجلى علة تامة للحركة فعدم الحركة فى حاله غير معقول والمعلق على غير المعقول غير معقول . ثم ان احتمال ماذكرناه كاف فى سقوط الاستدلال بالآية ، فلا يقال : من اين لكم باثبات استحالة الاستقرار حال التجلى ؟

ثم ان الأشاعرة إستدلوا لجواز رؤيته تعالى بوجه عقلى ، وهو : ان الجوهر والعرض اشتركا فى صحة الرؤية ، وهذا الحكم المشترك يستدعى علة مشتركة ، ولا مشترك بينهما إلا الحدوث ، والوجود والحـــدوث لا يصلح للعلية لانه مركب من قيد عدمى فيكون عدما ، فلم يبق إلا ان تكون علة الرؤية الوجود ، فكل موجود يصح رؤيته والله سبحانه موجود فيصح رؤيته

(و) الجواب ان (اشتراك المعلولات) كاشتراك الرؤية فى المقام بين الجوهر والعرض (لا يدل على اشتراك العلل) فان المعلول الشخصى لا يكون له إلا

مع منع التعليل والحصر وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقيقة

علة شخصية واحدة واما المعلول الواحد بالنوع فيجوز ان تكون له علل متعددة ، فليس للرؤية علة واحدة هى الوجود حتى يقال : ان كل موجود قابل للرؤية . (مع منع التعليل) فانا لانسلم ان صحة الرؤية تفتقر إلى علة موجودة اذ الصحة معناها الإمكان وهو أمر اعتبارى لايفتقر إلى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذى هو أيضاً أمر اعتبارى . (و) منع (الحصر) فانا لانسلم كون العلة إما الحدوث او الوجود فان الامكان أيضاً مشترك فلم لايجوز ان يكون هو العلة ؟ !

(مسألة) (و) كما كان وجوب الوجود يدل على نفى جملة من الأشياء فانه يدل أيضاً (على ثبوت) جملة من الأشياء منها :

(الجود) وهو افادة ماينبغى لالعوض ، إذ لو كان مستعوضاً لم يخل الأمر من كونه ناقصاً مستكملا بغيره ، وهو ينافى الوجوب اذ الإستكمال فرع الإمكان أوكونه عابثاً وهو خلاف الحكمة .

(و) منها (الملك) وهو الغنى الذى لايستغنى عنه شىء ، والواجب كذلك لأنه لايحتاج الى غيره وغيره يحتاج اليه .

(و) منها (التمام) وهو الذى حصل له جميع مامن شأنه ان يحصل له ، والواجب كذلك لأنه ليس فيه نقص من جهة حتى يكون بعض جهاته بالإمكان لابالفعل .

(و) منها (فوقه) اى فوق التمام ، وهو الذى يكون كمال غيره منه ، والواجب كذلك لأن كمال الممكنات منه .

(و) منها (الحقيقة) وهى الثبوت والدوام ، والواجب كذلك فانه الثابت الدائم بخلاف الممكن فانه لاحقيقة دائمة له .

والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية ، واما اليد والوجه والقدم والكرم والرضا والتكوين

(و) منها (الخيرية) والخير مالا يكون فيه شيء بالإمكان بل جميع شؤونه حاصلة بالفعل ، وقد سبق فى أول الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض ، فالواجب لكونه كمالاته كلها حاصلة بالفعل خير محض والممكن ليس كذلك فليس خيرا بقول مطلق .

(و) منها (الحكمة) والمراد بها اما العلم بالاشياء على ماهى عليها واما وضع الأشياء فى موضعها ، والواجب حكيم بكلا المعنيين اذ الواجب مجرد والمجرد عالم بكل معلوم كما سبق ، والواجب غنى عالم والغنى العالم لايضع الأشياء إلا فى مواضعها .

(و) منها (التجبر) سواء اريد به الجبر المقابل للكسر لانه يجبر ويكمل كسر الممكنات ونقصانها ، أو الجبر مقابل الاختيار لانه يجبر الشيء على مالايقتضيه فان الممكن لااقتضاء فيه للوجود فهو يوجده ، أو الجبر بمعنى التعزز المقابل للابتذال لانه منيع لايصل اليه اوهام الطالبين ولاينال مالديه إلا بارادته فان الكل من مقتضيات وجوب الوجود بداهة .

(و) منها (القهر) لانه يقهر الممكن على الوجود أو العدم كما عرفت

(و) منها (القيومية) بمعنى القائم بالذات المقيم للغير ، وهذه من شؤون الواجب لا الممكن كما لايخفى .

(مسألة) (واما اليد) اذا اضيفت الى الله تعالى فالمراد بها القدرة (والوجه) يراد به الوجود أو الرضا نحو « ابتغاء وجه الله » (والقدم) يراد به البقاء (والكرم والرضا) يراد بهما إرادة مخصوصة (والتكوين) يراد به الايجاد الناشيء عن القدرة (ف) هذه وأمثالها ليست أمورا مستقلة

فراجعة الى ما تقدم .

الفصل الثالث في أفعاله : الفعل المتصف بالزائد اما حسن أو قبيح .

والحسن أربعة وهما عقليان

في قبال ماعرفت ، بل هي (راجعة الى ماتقدم) خلافا لمن جعل اليد مغايرة للقدرة والوجه مغايراً للوجود والرضا والقدم مغايراً للبقاء والكرم والرضا مغايراً للارادة والتكوين صفة أزلية .

(الفصل الثالث في أفعاله) تعالى (الفعل) اما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه كحركة النائم والساهي واما أن يتصف بالزائد و (المتصف بالزائد اما) أن تكون الزيادة في طرف الحسن فهو (حسن أو) تكون الزيادة في طرف القبح فهو (قبيح . والحسن أربعة) أقسام : واجب ومندوب ومباح ومكروه ، لأنه اما أن يستحق بفعله مدح أم لا ، والأول ان استحق بتركه ذم فهو واجب وإلا فمندوب ، والثاني ان استحق بتركه ذم فمكروه وإلا فمباح .

هذا ، وقد يقسم الفعل الى اختياري وغير اختياري ، والأول اما أن يتصف بحسن أو قبح أولا . فالثاني المباح والأول اما أن يتصف بحسن يستحق تاركه الذم فهو الواجب أولا فهو المندوب ، واما أن يتصف بقبح يستحق فاعله الذم فهو الحرام أولا فهو المكروه .

(مسألة) (وهما) أي الحسن والقبح (عقليان) كما ذهب اليه المعتزلة والشيعة ، خلافا للأشاعرة الذاهبين الى عدم حكم العقل بذلك بل هما شرعيان فما حكم الشرع بحسنه فهو حسن وما حكم بقبحه فهو قبيح . ويدل على صحة المذهب الاول وجوه :

للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم عن غير شرع ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور

(الأول) - ما أشار اليه بقوله : (للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع) ولهذا يحكم بهما من ينفي الشرائع .

(الثاني) - ما أشار اليه بقوله : (ولانتفائهما مطلقا) عقلا وشرعا (لو ثبتا شرعا) يعني ان المدار في الحسن والقبح لو كان هو الشرع لزم انتفاء الحسن والقبح شرعا وعقلا والتالي باطل فالمقدم مثله . بيان الملازمة : اما انتفاء الحسن والقبح العقليين فواضح . واما انتفاؤهما شرعا فلأن ثبوتهما مستلزم للدور والدور محال فثبوتهما شرعا محال . بيان الاستلزام : ان الحسن والقبح متوقفان على الشرع والشرع متوقف على الحسن والقبح ، إذ لولا قبح اجراءاته تعالى المعجزة على أيدي الكذابين أمكن ذلك وحيث أمكن ذلك لم يثبت الشرع .

(الثالث) - ماأشاراليه بقوله : (ولجاز التعاكس) في الحسن والقبح بأن يحسن الشارع القبيح ويقبح الحسن والضرورة قاضية بخلافه لبداهة ان الشارع لا يحسن القتل بلا سبب ولا يقبح الاحسان بلا سبب . استدل الأشعري لانتفائهما عقلا بأمور :

(الأول) - انه لوكان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروريا لم يكن فرق بينه وبين العلم بالضروري ككون الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء ، لكن ليس كذلك للاختلاف في الأول دون الثاني فليس العلم بذلك ضروريا . (و) الجواب - مضافا الى النقض بأن السوفسطائيين شككوا في الثاني أيضا فليس كل تشكيك دليلا لعدم البداهة - انه (يجوز التفاوت في العلم) بالضروريات (لتفاوت التصور) فمن يتصور الأطراف حق

وارتكاب أقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل

التصور يكون الشيء لديه بديهياً ومن لم يتصورها كذلك لايكون لديه بديهياً .

(الثاني) ـ انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما طرأ على الحسن قبح كقبح الصدق المستلزم لهلاك النبي ، وعلى القبيح حسن كحسن الكذب المستلزم لانقاذه لكن الحسن قد يكون قبيحا والقبيح قد يكون حسنا . وهذا دليل عدم كونهما عقليين ، إذ الأحكام العقلية لا يمكن انقلابها كما لا يمكن انقلاب زوجية الأربعة الى الفردية وفردية الثلاثة الى الزوجية وأعظمية الكل الى أعظمية الجزء ونصفيّة الثلاثة للستة للعكس . (و) الجواب انا لا نسلم الانقلاب في الكذب المنجي والصدق المهلك بل هما باقيان على ما كانا إلا ان الأمر دائر بين الفاسد والأفسد والقبيح والأقبح ، والعقل يلزم (ارتكاب أقل القبيحين مع) انه في المثال لا نسلم أصل الدوران بين القبيح والأقبح ل (إمكان التخلص) من الكذب بالتورية . نعم في مثل مالو قال : « أكذب غداً كذبة » يدور الأمر بين أن يكذب للوفاء بالوعد وبين أن لايكذب تجنباً عن قبحه ، لكن العقل يرى عدم الوفاء أقل قبحا من الكذب فيلزم ذلك ترجيحا للفاسد على الأفسد .

(الثالث) ـ انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما كان شيء من أفعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله . بيان الشرطية : ان العبد مجبور في أفعاله ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكونهما شرعيين إذ أفعال المجبور حسن وقبيح شرعا . (و) الجواب ان (الجبر باطل) ، والفرق بين العقل والشرع في عدم تحسين العقل وتقبيحه فعل المجبور بخلاف الشرع باطل أيضا ، لما سيأتي من بطلان الجبر وقبح تحسين الشرع وتقبيحه للمجبور .

واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله مع قدرته عليه لعموم النسبة

(مسألة) فى انه تعالى لا يفعل القبيح . اعلم ان القبيح لا يصدر الا عن أحد شخصين : الأول الجاهل بالقبح ، الثانى المحتاج اليه . لا يقال : يمكن صدوره عن ثالث وهو العابث وان كان عالماً بقبحه غير محتاج اليه . لانا نقول : العابث داخل فى المحتاج لأنه لو لم يحتج الى التلهى ونحوه لم يعبث . (و) اذا تقرر هذا قلنا : (استغناؤه وعلمه تعالى) بالقبائح (يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله) ومن القبيح الاخلال بالواجب فى الحكمة فهو تعالى لايخل بواجب ولا يفعل قبيحا . ثم ان بعضهم ذكر موافقة الأشعرى لهذا الأصل وبعضهم ذكر مخالفته له . والظاهر ان النزاع لفظى اذ الأشعرى يوافق على هذا الأصل بناءاً على ان كل مايفعله سبحانه حسن وليس عليه واجب فلا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب لانتفاء الموضوع ، ولا يوافق عليه بناءاً على ان من الأفعال قبيحا بذاته ـ فعله الله تعالى أولم يفعله ـ ومن الامور واجبا كذلك .

(مسألة) لا يخفى ان القبيح الذى لا يفعله الله تعالى انما لايفعله (مع قدرته عليه) فهو قادر على القبيح ولا يفعله (لعموم النسبة) أى نسبته الى المقدورات ، لما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادراً عليها . وما ذكره النظام من انه تعالى لايقدر على القبيح فى غير محله .

ان قلت : ان وقوع القبيح منه يتوقف على الجهل أو الحاجة ـ كما سبق ـ وحيث انهما مستحيلان فى حقه تعالى فوقوع القبيح مستحيل منه تعالى .

قلت : هذا الدليل انما يثبت عدم وقوع القبيح منه تعالى لا عدم قدرته على

ولا تنافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده
اليه وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن

القبيح ، (و) من المعلوم ان القدرة (لا تنافي الامتناع اللاحق) للممكن بسبب خارج وهو المنافات للحكمة .

(مسألة) في انه تعالى يفعل لغرض . ذهبت الأشاعرة الى انه سبحانه لايفعل الأفعال لغرض ، لأن كل فاعل لغرض وقصد ناقص مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (و) لكن المعتزلة والشيعة ذهبوا الى انه سبحانه يفعل الفعل لغرض وقصد لأن (نفي الغرض يستلزم العبث) والعبث قبيح ، وقد عرفت ان الله لايفعل القبيح . وما استدل به الأشاعرة لمذهبهم غير تام اذ الفاعل ان فعل لغرض يعود اليه كان مستكملا ، (و) الغرض في فعل الله ليس كذلك فانه (لايلزم عوده اليه) تعالى بل يفعل لغرض نفع العباد . وما في الحديث القدسي المشتهر ، خلقتك لأجلي وأحببت أن أعرف ، معناه لأجل عبادتي ونحوها . ومن المعلوم عود فائدتها اليهم وكذلك محبة العرفان عائدة اليهم لااليه .

(مسألة) في انه تعالى لايريد القبيح ولا يأمر به ويريد الحسن ويأمر به . ذهبت الأشاعرة الى ان الله تعالى يريد الكائنات ـ حسنة كانت باصطلاح المعتزلة أم قبيحة ـ ولا يريد ماليس بكائن ـ كذلك ـ (و) الحق الذي ذهبت اليه الشيعة والمعتزلة خلافه فالله يريد الحسن وقع أم لم يقع ولا يريد القبيح وقع أم لم يقع ، اذ (ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن) . وقد تقدم ان الله لايفعل القبيح . ثم ان الفريقين بنوا على هذا المبنى مسألة أخرى فقالت الأشاعرة : ان الله تعالى يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد ، فانه يأمر الكافر بالإيمان ولا يريد منه ويأمر العاصي بالطاعة ولا يريد منه وينهى الكافر

والأمر والنهي وبعض الأفعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستناد أفعالنا الينا

عن الكفر ويريده منه وينهى العاصى عن المعصية ويريدها منه . والشيعة والمعتزلة خالفوهم فى ذلك فقالوا : الله تعالى يأمر بما يريد (و) كذا ينهى عما لايريد ، اذ (الأمر) بما لا يراد قبيح (والنهى) عما يراد أيضا قبيح وقد عرفت انه سبحانه لايفعل القبيح

احتج الأشعرى على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بأنه خالق للكائنات من غير اكراه فيكون مريداً لها . (و) الجواب عدم تمامية ان الله خالق كل كائن بل (بعض الأفعال مستندة الينا) لما سيأتى من بطلان كون أفعال العباد مخلوقة له . واحتج على ان ارادة الله غير متعلقة بما ليس بكائن بأمرين. (الأول) انه لو أراد الله من الكافر والعاصى الإيمان والطاعة ثم لم يقع مراده تعالى ويقع مرادهما لزم كونه أضعف منهما وهو باطل بالضرورة ، وعليه فلا يريد الإيمان والطاعة . (و) الجواب ان (المغلوبية غير لازمة) لأنه تعالى لا يريد الإيمان والطاعة جبراً بل يريدهما بالإختيار ، بمعنى ان الله يريد تشريعا ـ لا تكوينا ـ أن يأتى الكافر بالإيمان عن ارادته واختياره ، فعدم ايمانه لعدم اختياره لا يستلزم مغلوبيته تعالى وغالبية الكافر . (الثانى) انه تعالى علم عدم وقوع الإيمان من الكافر وعدم وقوع الطاعة من العاصى ، وما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه ـ وإلا انقلب علمه جهلا وهو مستحيل ـ وما يستحيل وقوعه لا يريده . (و) الجواب ان (العلم تابع) للمعلوم والتابع لا يؤثر فى امكان المتبوع أو امتناعه . والحاصل منع قولهم ما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه .

(مسألة) فى الجبر والإختيار (والضرورة قاضية باستناد أفعالنا الينا)

والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب

فان كل أحد يجد من نفسه بين حركتي المختار والمرتعش والنازل من الدرج والملوى ، ويعلم ان الأولين يستند الى قدرته دون الأخيرين . وهذا هو مذهب كافة العقلاء. خلافا للأشعري فانه ذهب الى ان القدرة لا تأثير لها في الأفعال بل انه تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا احداثا . وللعبد الكسب . والمراد بالكسب كون الفعل مقرون بإرادة العبد بدون أن يكون من العبد تأثير أو مدخلية سوى وجود الفعل فيه . قال : والفرق بين حركة المرتعش وحركة اليد عدم تقارن الفعل للارادة في الأول دون الثاني . وهذا القول حيث صادم الضرورة لا محل للاعتناء به وإلا فما يرد عليه كثير جداً .

ثم ان الأشاعرة استدلوا لمذهبهم بوجوه :

(الأول) ـ ان حين صدور الفعل من العبد اما أن يمتنع لا صدوره ـ وهو الجبر ـ أو لا يمتنع بل يجوز كل من الصدور واللاصدور : وحينئذ فاما أن يتساوى الطرفان ـ وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح ـ أو يترجح جانب الصدور ، فننقل الكلام في ذلك المرجح فان لم يكن ملزما للفعل احتاج الى مرجح آخر ـ ولزم التسلسل ـ وان كان ملزما لزم الجبر . (و) الجواب انا نختار الشق الأخير ـ أي كون المرجح ملزما ـ ولا يلزم الجبر ، لأن الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن وبالنظر الى داعيه واجب ، و (الوجوب للداعي لاينافي القدرة) فان الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار بل يحققه كما لايخفى وهذا الجواب عن الدليل حلي ، ثم أشار المصنف (ره) الى جواب نقضي بقوله (كالواجب) فانه لو تم دليل الاشعري لدل على انه تعالى لا يوجد فعله

والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ، ومع الاجتماع يقع مراده تعالى

بالقدرة والاختيار لجريان هذا الدليل فيه تعالى حرفا بحرف ، لكن الاشعرى يسلم اختياره تعالى ولازم ذلك بطلان دليله .

(الثانى) ـ ان العبد لوكان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها ـ اذالفعل الاختيارى لايقع إلا عن العلم ضرورة ـ لكن العبد غير عالم بجزئيات فعله ، لبداهة ان الماشى الى مقصد لايعلم تفاصيل الأجزاء التى بين المبدأ والمنتهى ، والناطق لايعلم تفاصيل المخارج والهيئات الى غير ذلك ، فلا يكون موجداًلافعال نفسه . (و) الجواب ان (الايجاد لايستلزم العلم) فان النار تحرق بدون العلم بالاحراق والنائم يتحرك بدون علم بذلك (الا مع اقتران القصد) فانه يستلزم العلم لكن لايستلزم العلم التفصيلى ، (فيكفى الإجمال) والعلم الاجمالى حاصل فى الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى ومخارج الحروف والهيئات فى التكلم . وان شئت قلت : لو أردتم من قولكم ، لكان عالما بها ، العلم التفصيلى فهو ممنوع لعدم الدليل عليه ، وان أردتم العلم الإجمالى فهو حاصل ، فقولكم ، لكن العبد غير عالم ، الخ لايصلح صغرى لهذه الكبرى لعدم تكرر حدالوسط

(الثالث) ـ ان العبد لوكان موجداً لفعل نفسه ثم أرادتحريك حجر مثلا واراد الله تعالى سكونه فاما ان يقع المرادان وهو باطل أولا يقع شىء منهما وهو باطل أيضاً ، واما ان يقع أحد المرادين وهو ترجيح بلا مرجح لفرض إستقلال كل من القدرتين فى التأثير . (و) الجواب انه (مع الاجتماع يقع مراده تعالى) لأنه أقوى الارادتين وهذا هو المرجح

(الرابع) ـ ان الفاعل لابد وان يكون مخالفاً لفعله فى الجهة التى بها يتعلق الفعل ، ولذا تؤثر النار فى النار والبرد فى البرد ، اذ مع التساوى لاترجيح

والحدوث اعتباري، وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة

لتأثير هذا في ذاك على تأثير ذاك في هذا . واذا تبين هذه الكلية تقول : الممكن حادث فلا يؤثر في الفعـــل الذي هو حدوث (و) الجواب بعد النقض بأن الله موجود ويؤثر في الوجود ان الفاعل لايؤثر في (الحدوث) الذي هو (اعتباري) بل يؤثر في المهية والمهية مغايرة لنا ، وانما كان الحدوث اعتباريا لأنه لو كان خارجياً لزم التسلسل .

(الخامس) ـ ان العبد لوكان موجداً لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم أيضاً ، لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم أيضاً . (و) الجواب ان (امتناع) صدور (الجسم) عنا ليس لكونه ممكنا حتى يعم الامتناع بل (لغيره) أي المانع خارج وهو اما جسم ،والجسم لايؤثر في الجسم لما تقدم من امتناع صدور الشيء عن مثله .

(السادس) ـ ان العبد لوكان قادراً على ايجاد فعل لكان قادراً على ايجاد مثله ، اذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد ، لكنا لانقدر على ايجاد المثل من كل جهة ، ولذا يختلف خطا الكاتب ولو دقق في المرة الثانية ، فلا نقدر على ايجاد الفعل ،(و) الجواب ، أولا ، ان بعض الافعال لايتعذر فيه المماثلة ، وثانياً ، ان (تعذر المماثلة في بعض الافعال) الآخر ليس بسبب عـــدم وقوعه تحت القدرة بل (لتعذر الاحاطة) بما فعلناه أولا بجميع خصوصياته هذا مضافا الى ان الفعل الاختياري لايستلزم كون جميع خصوصياته صادرة عن الاختيار ، فان المرتعش الذي يكتب تكون الكتابة فعله وان لم يصدر منه جميع خصوصيات الخط ، وحالنا بالنسبة الى الدقائق المكتنفة بالأفعـال كذلك ، فان الصادر منا أصل العمل لاخصوصياته القهرية ، والاختلاف بين

ولا نسبة فى الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان
والسمع متأول ومعارض بمثله

الفعلين انما هى فى تلك الخصوصيات . ومثل هذا لايوجب الخروج عن القدرة - فتأمل .

(السابع) - انه لوكان العبد موجداً للافعال لكان بعض أفعاله احسن من أفعال الله تعالى ، فان الايمان فعل العبد وخلق للعقرب فعل الله تعالى والايمان احسن من خلق العقرب وسائر المؤذيات ، لكن التالى باطل اجماعا فالمقدم مثله (و) الجواب - وان لم يستحق مثل هذه المهزلة الجواب - انه (لانسبة فى الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى) اذ النسبة فى الخيرية انما تكون بين المتحدين نوعا وفعلنا وفعله تعالى ليس من هذا القبيل . قال العلامة : واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جداً ، وانما أوردها المصنف (ره) هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذعن لها والتزم بالجبر لأجلها .

(الثامن) - انه لوكان الايمان والطاعة من فعل العبد لم يكن معنى لشكر الله تعالى عليهما ، لانّ شكر الغير على فعل النفس قبيح لكن الشكر عليها حسن بالاجماع فليسا من فعلنا (و) الجواب ان (الشكر) ليس على نفس الإيمان والطاعة بل (على مقدمات الايمان) والطاعة من اعطاء الفهم والجوارح والهداية ونحوها .

(التاسع) - انه ورد فى القرآن والسنة طوائف من الآيات والأخبار تدل على الجبر كقوله تعالى : « خلق كل شيء » . « والله خلقكم وما تعملون » الى غير ذلك . (و) الجواب ان ماورد من أدلة (السمع) مما ظاهره الجبر (متأول) كما لايخفى على من راجع تفاسير الشيعة والمعتزلة وكتبهم الكلامية المبسوطة (و) مع ذلك فهو (معارض بمثله) من الآيات و الاخبار الدالة على كون نسبة الافعال الى العبد كقوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم »

والترجيح معنا ،وحسن المديح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا
والوجوب باختيار السبب لاحق

وقوله : « اليوم تجزون بما كنتم تعملون » وغيرهما . (والترجيح معنا) لانه - مضافا الى اعتضاد الطائفة الثانية بالضرورة - ان التكليف انما يتم باضافة الأفعال الينا والا فلا معنى للتكليف . وقد فصل العلامة (ره) والقوشجي في الجواب عن هذا الدليل لكننا اخترنا الاجمال على التفصيل روما للاختصار
(مسألة) الفعل قسمان : مباشري كحركة اليد ، وتسبيبي كحركة المفتاح التابعة لحركة اليد اما الفعل المباشري فقد عرفت الاختلاف فيه وأما الفعل التسبيبي المعبر عنه بالتوليدي فقد اختلفوا فيه أيضاً : فالأشاعرة على انه غير مقدور لنا لأنا نتمكن من تركه عند ايجاد سببه فهو واجب والواجب غير مقدور ، والشيعة والمعتزلة على انه مقدور (و) ذلك لأن (حسن المديح و) حسن (الذم على) الفعل (المتولد) كتحسين العقلاء من رمى مؤذيا فقتله على قتله اياه وذمهم على قتله مسلما (يقتضي العلم باضافته) أي اضافة ذلك الفعل المتولد (الينا) فانه لو لم يكن صادرا عنا كان تقبيحهم وتحسينهم في غير محله شبه تحسين من في المشرق على خلق رجل عالم في المغرب وتقبيحهم له على خلق مؤذ فيه . وقد اشكل الأشاعرة على ذلك بأمرين :
(الأول) - ماتقدم من ان الفعل المتولد لايقع بقدرتنا ، لأنا نتمكن من تركه عند ايجاد سببه بل هو واجب حينئذ والواجب غير مقدور . (و) الجواب ان (الوجوب باختيار السبب لاحق فلاينافي الامكان الذاتي والمقدورية
(الثاني) - ان حسن المدح والذم لايدل على كون الفعل مقدراً للممدوح والمذموم ، اذ كثيراً يذم العقلاء شخصا على ماليس من فعله ويمدحون اخر على ماليس من فعله كما نراه ؟ يذمون من القى صبياً في النار على احراقه مع ان

والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق . والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة أو الاعلام صح مطلقاً

الاحراق من النار لامن الملقى ويمدحون من سقى آخر دواءاً لشفائه مع ان الشفاء من غير الساقى ، وعلى هذا فمدحهم على الفعل التوليدى وذمهم لا يدل على كون المولد من أفعال من أتى بالسبب . (و) الجواب ان (الذم في القاء الصبي) في النار (عليه) أى على الإلقاء (لا على الإحراق) وكذلك المدح على السقى لا على الشفاء ـ فتـأمل

(مسألة) في القضاء والقدر . وفي كثير من الاخبار تقديم القدر على القضاء ، وقد اشتهر ان الأفعال بقضاء الله وقدره ، وربما يشكل بانه لو كان الفعل بقضائه وقدره فما وجه العقاب والثواب ؟ (و) الجواب ان (القضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل) بان يكون معنى كون الأفعال بقضائه وقدره انه تعالى يخلق الأفعال (لزم المحال) أى كون افعال العباد مخلوقة له تعالى ،وقد تبين بطلانه (و) ان اريد بهما (الإلزام) بمعنى انه تعالى الزم العباد على الأفعال فانه وان (صح) إلا انه ليس بصحيح مطلقاً إذ لم يلزم الله تعالى كل فعل وإنما هو (في الواجب خاصة) لافي غيره من المحرمات والمكروهات والمندوبات والمباحات (أو) ان اريد بهما (الإعلام) بمعنى انه تعالى بين أفعال العباد وكتبها واعلم انهم سيفعلونها (صح مطلقا) في الواجب وغيره الإختيارى وغيره لان الله تعالى كتب الجميع وبينها .

وانما احتملنا كون القضاء والقدر بهذه المعانى الثلاثة لورودهما بهذه المعانى في الآيات فهما في قوله تعالى : « فقضاهن سبع سماوات » ، وقوله : « وقدر فيها اقواتها » بمعنى الخلق . وفي قوله : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه » وقوله: « نحن قدرنا بينكم الموت » بمعنى الإيجاب والإلزام . وفي قوله « وقضينا الى بنى

وقد بينه أمير المؤمنين (ع) فى حديث الأصبغ

إسرائيل فى الكتاب ، وقوله : « الا امرئته قدرناها من الغابرين » الاعلام والتبيين ـ فتدبر .

(و) كيف كان فـ (قد بينه) أى معنى القضاء والقـــدر (أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث الاصبغ) المروى بطرق كثيرة باختلاف بينها ، فانه عليه السلام لما انصرف من صفين قام اليه شيخ فقال : اخبرنا ياأمير المؤمنين عليه السلام عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : والذى فلق الحبة وبرىء النسمة ماوطأنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضائه وقدره . فقال له الشيخ : عند الله احتسب عنائى مارى لى من الاجر شيئاً . اقول : كأنه فهم من القضاء والقدر الجبر ولذا ذكر هذا الكلام متأسفا على مشقته بلا فائدة اخروية . فقال عليه السلام له : مه أيها الشيخ بل عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين . فقال الشيخ : كيف والقضاء والقدر ساقانا ؟ فقال عليه السلام : ويحك لعلك ظننت قضاءاً لازما وقدراً حتما ، لوكان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء ولا المسىء اولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ، ان الله تعالى امر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السماوات والأرض ومابينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . فقال الشيخ : وماالقضاء والقدر اللذان ماسرنا إلا بهما ؟ فقال : هو الأمر من الله تعالى والحكم ، وتلا

والاضلال اشارة

قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه » فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول :

انت الامام الذى نرجو بطاعته   يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا   جزاك ربك عنا منه احسانا

أقول : فى التوحيد بسنده عن المعلى قال : سئل العالم عليه السلام : كيف علم الله قال عليه السلام : علم وشاء وأراد وقدر وقضى وامضى ، فأمضى ماقضى وقضى ماقدر وقدر ماأراد ، فبعلمه كانت المشيئة وبمشيئه كانت الإرادة وبإرادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء ، فالعلم متقدم على المشيئه والمشيئة ثانيـة والإرادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء (فالامضاء ظ) ـ الحديث .

وقد شبه بعض الأساطين ذلك بالبناء ، وذلك لأن المهندس يعلم اولا صورة مايريد ان يبنيه ثم يميل الى تحصيل هذا البناء الذى صوره وعلم (وهو المشية) ثم يشتدميله حتى يصير عزما جزما (وهو الارادة) ثم يقدر هندسة البناء من محله وصغره وكبره ولونه وطوله وعرضه وشكله وزمان شروعه فيه وغير ذلك من خصوصياته (وهو القدر) ثم يحضر جميع مايتوقف عليه البناء من الجص والآجر والحديد والشبابيك والأبواب وغيرها (وهو القضاء) ثم يوجد ذلك فى الخارج (وهو الامضاء) .

وهذا الكلام فى التكوينيات تام فى الجملة وأما فى التشريعيات فالمرتبـة الاخيرة فيها أمره ونهيه تعالى بذلك . وقد أشبع المجلسى (ره) فى المجلد الثالث من بحار الأنوار الكلام فى موضوع القضاء والقدر ـ فراجع والله المستعان .

(مسألة) (والإضلال) يطلـق على معـان ثلاثة : الأول : ا (اشارة

الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك، والهدى مقابل له، والاولان منفيان عن الله تعالى .وتعذيب غير المكلف قبيح

الى خلاف الحق) كما يقال : « اضلني فلان عن الطريق » اذا أشار الى غيره وأوهم انه هو الطريق . (و) الثانى : (فعل الضلالة) فى الانسان بأن يخلق فيه الضلال ، كما يجعل الشيء متحركا بخلق الحركة فيه فيصير ضالا ، (و) الثالث : (الاهلاك) والابطال كقوله تعالى : « فلن يضل أعمالهم » (والهدى مقابل له) فيكون بمعنى الاشارة الى الحق وخلق الهداية فيه حتى يكون مهتديا والاثابة كقوله تعالى : « سيهديهم » . (والأولان منفيان عن الله تعالى) فانه لايشير الى خلاف الحق ولا يخلق الضلالة فى الشخص لما تقدم من ان الله لايفعل القبيح ، واما المعنى الثالث للضلالة والمعنى الثلاثة للهدى فكلها من الله تعالى لأنه يهلك الكافر ويشير الى الحق ويخلق العلوم فى المكلف حتى يصير مهتد ويثيب المؤمن . هذا على الحق من مذهب الشيعة والمعتزلة أما الأشاعرة فيجوزون الأولين بالنسبة اليه تعالى لعدم القبح العقلى عندهم .

ثم ان ماورد فى القرآن من نسبة الضلال اليه سبحانه فالمراد به اما الهلاك والعذاب والتدمير كقوله : «ان المجرمين فى ضلال وسعر » أى فى عذاب وإما اسناد الى السبب مجازاً كقوله: « يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً » وكقولنا : « أفسد زيد ولده » اذا أتى بسبب الافساد أو غير ذلك مما لا يخفى .

(مسألة) فى انه تعالى لايعذب الاطفال والمجانين ونحوهم (و) ذلك لان (تعذيب غير المكلف قبيح) وقد تقدم انه لايفعل القبيح . وقد ورد فى الأخبار ان الله تعالى يمتحن أطفال الكفار فى يوم القيامة ، وقد ذهب بعض الحشوية الى انه تعالى يعذبهم ، واستدلوا بوجوه :

وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الأحكام جائزة والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لاتحصل بدونه

(الأول) - ماحكاه الله تعالى عن نوح ﷺ : « ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً » والفاجر والكافر يعذبها الله تعالى . (و) الجواب ان (كلام نوح مجاز) بمعنى انهم يصيرون كذلك كما هو العادة فى اتباع الابناء للآباء .

(الثانى) - ان اطفال الكفار يستخدمهم أهل الجنة كما ورد فى بعض الروايات والخدمة عقوبة ، او ان اطفالهم يسترقون ويستخدمون وهو عقوبة ولا فرق بين الدنيوية والاخروية لان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز سواء . (و) الجواب ان (الخدمة ليست عقوبة له) أما الخدمة فى الجنة فلم لايجوز ان يكونوا منعمين بهذه الخدمة كتنعم خزنة النار بها ، مضافا الى ان الخدمة هناك لم يعلم حقيقتها . نعم تتفاوت مراتب المخدوم والخادم قطعا وهو ليس من العذاب فى شيء كتفاوت مراتب المسلمين فى الجنة بدون كون من فى المرتبة النازلة فى عذاب . وأما الخدمة فى الدنيا بالاسترقاق فهى بملاحظة النظام الأصلح وليس مثلها عقوبة ، كعدم كون الجهاد عقوبة مع مايلزمه من الايلام ونحوه .

(الثالث) - ان ولد الكافر يتبع أباه فى كثير من الأحكام كمنع التوارث والتناكح والصلاة والدفن ونحوها ، فيجوز عقابه لعـــدم الفرق بين العقوبة الدنيوية والأخروية . (و) الجواب ان (التبعية فى بعض الأحكام جائزة) للنظام الأصلح ، ولا تلازم بينها وبين العقاب لاعقلا ولا شرعا .

(مسألة) فى حسن التكليف (والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة) هى عبارة عن استحقاق التعظيم الذى لولاه لكان قبيحا وهى (لاتحصل بدونه) ثم انه ربما اشكل على ذلك بأمور :

بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولأن النوع محتاج الى التعاضد المستلزم .

(الأول) ـ ان التكليف لاجل ايصال النفع بمنزلة من يجرح الانسان ثم يداويه ، فكما ان ذلك قبيح كذلك التكليف . وفيه انه فرق بين التكليف وبين الجرح ، فان فى التكليف منافع عظيمة مستمرة (بخلاف الجرح ثم التداوى) فان التداوى لايكون الا للتخلص من تلك المضرة ثم رجوع الشخص الى حالته السابقة ، فالأشبه بالتكليف هو الاحتجام لاجل حفظ النفس عن الهلاك .

(الثانى) ـ ان التكليف لأجل نفع الطرف كالمعاوضة . فكما يشترط فى المعاوضات كالبيع ونحوه رضا الطرفين حتى انها بدون ذلك يكون قبيحا كذلك يشترط فى التكليف رضا الشخص والا كان قبيحا . (و) الجواب ان كون التكليف مثل (المعاوضات) باطل ، اذ المعاوضة انما تحتاج الى رضا الطرفين لاختلاف الاغراض فى المعاوضات بخلاف التكليف ، فان الثواب الحاصل بسببه لايدركه العقل كثرة حتى ان من لايرغب فيه فهو من أسفه السفهاء .

(الثالث) ـ انه لم يعلم كون التكليف لاجل ايصال النفع ، فمن المحتمل ان يكون للشكر على ماأنعم سابقاً فيكون مشقة بلا فائدة . (و) الجواب ان كون التكليف من قبيل (الشكر باطل) والا لخرجت النعمة بسبب وقوع المشقة فى مقابلها عن كونها نعمة ، مضافا الى ان الدليل دل على عدم ذلك ، واثبات هذا بالسمع لايلزم الدور كما لايخفى .

(مسألة) فى دليل الحكماء على حسن التكليف (و) حاصله : ان الانسان لايمكن ان يعيش وحده ، (لأن) هذا (النوع محتاج الى التعاضد) فى تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها والتعاضد لايتحقق الا بالإجتماع (المستلزم) لوقوع التشاجر والتنازع ، لانكل أحد يريد منافعه ويغضب على

للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب وواجب لزجره عن القبائح

من يزاحمه فيها فلا بد من رفع التشاجر ليستقيم الاجتماع، وذلك لايكون الا بشارع يمتاز بالمعجزة ليتبعه الكل ، وحيث ان النبي لايبقى فى كل زمان كان بقاء العدل مستلزما (للسنة النافع استعمالها فى) امور ثلاثة :

الأول - (الرياضة) للنفس باعتبار حفظها عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية اللتين هما جناحا الفساد .

(و) الثانى - (ادامة النظر فى الأمور العالية) من المبدأ والمعاد والتفكر فى صفات الله تعالى وعجائب خلقه مايوجب زيادة المعرفة وسعة الفكر للاطلاع على ماوراء المادة .

(و) الثالث - (تذكر الإنذارات) الشرعية (المستلزمة لاقامة العدل) فى الدنيا (مع زيادة الأجر والثواب) فى الآخرة .

(مسألة) اختلفوا فى ان التكليف واجب أم لا. فذهبت الشيعة والمعتزلة الى الوجوب بمعنى ان العقل يدرك حسن ذلك وقبح تركه ، وذهبت الأشاعرة الى العدم بناءاً على أصلهم من نفى الحسن والقبح العقليين . (و) المصنف ذهب الى انه (واجب لزجره عن القبائح) فان الانسان بمقتضى طبعه ميال للفساد فاذا لم يضع الله سبحانه القوانين المانعة كل بخلقه الميل فى الانسان دون وضعه للقوانين المصلحة مثل المغرى بالقبيح وهو قبيح . وهذا بخلاف ما اذا وضع التكليف فانه ان انزجر عن الفساد حصل المطلوب ، والا كان التقصير من العبد ولا يكون له حجة على الله .

وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع

(مسألة) فى شرائط حسن التكليف (وشرائط حسنه) أى حسن التكليف امور : منها مايرجع الى نفس التكليف ، ومنها مايرجع الى المكلف به ، ومنها مايرجع الى المكلف بالكسر ومنها مايرجع الى المكلف بالفتح :

أما مايرجع الى نفس التكليف فامران : الأول .. (انتفاء المفسدة) بأن لايكون مفسدة لتكليف اخر ولا يكون مفسدة لمكلف آخر . مثلا . التكليف بقراءة القرآن من أول الظهر الى المغرب مفسدة للتكليف بصلاة الظهر والتكليف بنهب مال الناس مفسدة لسائر المكلفين . (و) الثانى - (تقدمه) أى تقدم التكليف على الفعل زماناً يتمكن المكلف من الاشتغال بالتكليف ، فالتكليف بالحج فى وقت لايتمكن المكلف من الاتيان به غير حسن .

(و) اما مايرجع الى المكلف به - أى نفس الفعل الذى أمر باتيانه - فامران . الأول - (امكان متعلقه) فالتكليف بالمستحيل كاجتماع النقيضين غير حسن . (و) الثانى - (ثبوت صفة زائدة على حسنه) وقد عرفت سابقاً ان المراد بحسن الفعل .مقابل الفعل غير الاختيارى كحركة المرتعش . والحاصل ان يكون الفعل واجباً أو مندوبا لو أمر بفعله ومحرما أومكروها لو أمر بتركه .

(و) أما يرجع الى المكلف بالكسر فثلاثة . الأول - (علم المكلف) بالكسر (بصفات الفعل) لئلا يكلف بايجاد القبيح أوترك الحسن . (و) الثانى - علمه بـ (قدر) الثواب أو العقاب (المستحق وقدرته عليه) لئلا ينقص الثواب ويزيدالعقاب حتى يكون جورا قبيحا . (و) الثالث - (امتناع

القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الآلة ومتعلقه اما علم اما عقلي أو سمعي واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع ولا يصال الثواب . وعلة حسنه عامة

القبيح عليه) لئلا يخل بالواجب بأن لايواصل الثواب الى مستحقه .

(و) اما مايرجع الى المكلف بالفتح فأمران : الاول ـ (قدرة المكلف على الفعل) والالم يحسن التكليف . (و) الثانى ـ (علمه به أو امكانه) أى امكان العلم . وقوله : (وامكان الآلة) فهو من توابع القدرة على الفعل ، اذ لو توقف الفعل على الآلة كالإستقاء من البئر كان المكلف بدون الآلة غير قادر على الفعل ـ فتدبر .

(مسألة) (ومتعلقه) أى مايتعلق التكليف به (اما علم) بأن يكون التكليف تحصيل العلم وهو اما (عقلى) كالعلم بوجود الاله وصفاته ، (اوسمعى) كالعلم بأحوال المعاد التى يجب العلم بها والنبوة والامامة ، (واما ظن) كالظن بالقبلة والميقات وعدد الركعات ونحوها ، (واما عمل) كالصلاة والزكاة والحج والجهاد وغيرها .

(مسألة) (وهو) أى التكليف غير دائم الى الأبد حتى فى الجنة بل (منقطع) هناك (للاجماع) على انه لاتكليف فى الجنة (ولا يصال الثواب) فان التكليف يستدعى المشقة والثواب يستدعى الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال ، فلو تحقق التكليف دائماانتفى الثواب دائماً فلم يمكن ايصاله الى المستحق ـ كذا ذكروا لكن لايخفى مافيه .

(مسألة) التكليف عام يشمل المؤمن والكافر والمطيع والعاصى (و) ذلك لأن (علة حسنه) وهى تعريض الشخص للثواب (عامة) تشمل

وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ماشرطناه والفائدة ثابتة. واللطف

الجميع وكلما وجدت العلة وجد المعلول . وقد أورد على ذلك بأمور .

(الأول) - ان تكليف الكافر والعاصي ضرر محض لأنه لولا التكليف لم يعاقبا وانما عقابهما تبـــع لتكليف والتكليف الموجب لمفسدة المكلف قبيح (و) الجواب ان (ضرر الكافر) انما هو (من) سوء (اختياره) لاان التكليف بذاته ضرر والا لكان تكليف المؤمن ضرراً لاشتراكهما فى أصل التكليف .

(و) الثانى - انه قد تقـــدم سابقاً ان من شرائط حسن التكليف ان لايكون مفسدة للمكلف ولا لغيره ، وتكليف الكافر يستلزم المفسدة له فهو ليس بحسن . والجواب انا - وان سلمنا كون تكليف الكافر (هو مفسدة) لكنا نقول : هذه المفسدة للكافر (لا) يكون (من حيث التكليف) بما هو تكليف بل انما حصل من سوء اختياره (بخلاف ماشرطناه) فان المفسدة التى شرطنا عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة الحاصلة من التكليف بذاته .

(الثالث) - ان تكليف الكافر لافائدة فيه ، اذ الفائدة من التكليف هى الثواب والمفروض عدم الثواب للكافر فيكون تكليفه عبثا . (و) الجواب ان (الفائدة ثابتة) اذ الفائدة ليست هو الثواب بل التعريض وهو حاصل والثواب انما هو فائدة امتثال المكلف للمكلف به وليس فائدة للتكـليف .

(مسألة) فى اللطف (واللطف) وهو مايقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولم يكن له حظ فى تمكين المكـلف من الفعل ولم يبلغ حد الالجاء واحترزنا بقولنا : « ولم يكن » الخ عن الآلة ، فان الآلة لها حظ فى تمـــكين المكـلف وليست لطفاً ، وبقولنا : « ولم يبلغ » الخ عما يوجب الالجاء ، فانه

واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل

مناف للتكليف (واجب ليحصل الغرض) للمكلف بالكسر (به) والالزم نقض الغرض. بيان الملازمة: ان المكلف بالكسر إذا علم ان المكلف بالفتح لا يطيع إلا باللطف واراد الاطاعة ولم يفعل اللطف كان ناقضاً لغرضه ونقض الغرض قبيح فعدم اللطف قبيح، وماقبح عدمه وجب وجوده ـ في الحكمة ـ

(مسألة) في أقسام اللطف وهي ثلاثة: لأنه اما ان يكون من فعل الله تعالى، واما ان يكون من فعل المكلف، واما ان يكون من فعل غيرهما.

(فان كان من فعله تعالى وجب عليه) لما تقدم من انه تعالى لو لم يفعله كان ناقضا لغرضه وهو قبيح مستحيل عليه (وان كان من) فعل (المكلف وجب) على الله (ان يشعره به ويوجبه) عليه ويعرفه إياه (وإن كان من) فعل (غيرهما شرط في التكليف) بالملطوف فيه (العلم بالفعل) بمعنى ان يعلم المكلف انذلك الغير يفعل اللطف. مثلا الصلاة طاعة وهي تتوقف على نصب الرسول حتى يبينها وعلى اتيان المكلف لها وعلى علم العبد بيان النبي [redacted] لها فنصب الرسول واجب على الله سبحانه والبيان واجب على النبي، وتكليف الله العبد بالصلاة مشروط بعلم العبد ان النبي بين الصلاة وإقامة الصلاة واجبة على المكلف، ويجب على الله سبحانه ايجابها عليه اذ لولا نصب الله الرسول وعلم العبد ببيان النبي وايجاب الله على العبد الاتيان بها لم تحصل الصلاة التي هي الطاعة، فالامور الثلاثة لطف لانها مقربة للطاعة، وهكذا في اللطف المبعد عن المعصية كاللطف المبعد عن المعصية كاللطف المبعد عن الزنا وشرب الخمر ونحوهما.

ووجوه القبح منتفية والكافر لايخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة

(مسألة) فى بيان الاعتراضات الواردة على وجوب اللطف والجواب عنها . اعلم ان الشيعة والمعتزلة ذهبوا الى وجوب اللطف لما تقدم ، وخالفهم الأشاعرة فلم يوجبوه . واستدلوا بأمور : (الأول) ـ ان اللطف إنما يجب اذا خلا عن المفسدة اذ المصلحة وحدها غير كافية فى الوجوب . والدليل الذى ذكره القائلون بالوجوب انما يدل على وجود المصلحة ، ومن المحتمل ان يكون اللطف مشتملا على مفسدة لايعلمونها فلا يكون واجباً . (و) الجواب ان (وجوه القبح منتفية) فان جهات القبح معلومة لناوليس فى اللطف واحدمنها

(و) الثانى ـ ان الكافر ان كاف مع وجود اللطف لزم كونه مؤمناً وهو خلف ، وان كاف مع عدمه لزم عدم وجوب اللطف وهو خلاف ماذكرتم من وجوبه . والجواب اختيار الشق الأول وهو ان (الكافر لايخلو من اللطف) لكن اللطف ليس معناه مايجب الطاعة عندوجوده بل معناه ماسبق من انه مقرب للطاعة ، والمقرب انما يرجح وجود الطاعة لاانه يوجبها .

(و) الثالث ـ ان اللطف لوكان واجباً عليه تعالى لما صدر عنه ماينافيه ـ اذ الجمع بين المتنافيين محال ـ لكنه صدر منه ماينافيه ، فليس اللطف واجبا . والدليل على انه صدر منه تعالى ماينافيه انه اخبر بأن بعض الناس من أهل الجنة وبعضهم من أهل النار ، والاخبار بأن فلاناً من أهل الجنة يوجب بعده عن الطاعة وقربه الى المعصية ـ لانه يتكل على خبره تعالى ـ وكذا الاخبار بأن فلاناً من أهل النار ـ لانه ييأس فلا يعمل الطاعة ويعمل المعصية . والجواب ان (الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة) وخلافا للطف ، اذ الاخبار بدخول اللجنة انما هو بالنسبة الى من يعلم الله تعالى عدم اقدامه على المعصية كالأنبياء

ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم، ولا بد من المناسبة والا

والاخبار بدخول النار انما هو بالنسبة الى من يعلم تعالى انه لا يصدق أبدا - ولو لم يخبر بهذا الخبر - كابليس وابى لهب .

(و) الرابع - انه لو كان اللطف دخيلا فى عدم المعصية - كما ذكرتم من انه مبعد للمعصية - لم يكن عقاب عليها بدون اللطف، اذ العقاب تابع للمعصية التابعة لعدم اللطف، فلا يمكن اتيانه تعالى بسبب المعصية الذى هو ترك اللطف ثم عقاب العبد على المعصية المتفرعة عن هذا الترك، لكن العقاب بدون اللطف جائز كجواز الذم بدون اللطف، فانه يذم من قتل شخصاً وان لم يكن هناك بيان من الله سبحانه، فلا دخالة للطف فى عدم المعصية . والجواب منع قولكم العقاب كالذم فكما يجوز الذم بدون اللطف يجوز العقاب بدونه لانه (يقبح منه تعالى التعذيب مع منعه) أى منع اللطف (دون الذم) فانه لا يقبح الذم مع منع اللطف، لبداهة جواز ذم قاتل النفس الذى لم تبلغه الشريعة دون عقابه . هذا مافهمناه من هذا الكلام، لكن العلامة (ره) وتبعه القوشجى فسراه بما لا يرتبط بما قبله من الاشكالات ولا بما بعده .

(مسألة) فى أحكام اللطف (و) هى خمسة :

(الأول) - انه (لا بد من المناسبة) بين اللطف والملطوف فيه، والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً الى حصول الملطوف فيه مثلا ايجاب الصلاة لطف بالنسبة الى الصلاة لا بالنسبة الى الزكاة، (والا) فلو لم تشترط المناسبة لم يكن كون وجوب الصلاة لطفاً بالنسبة الى الزكاة أولى من كون وجوب الحج لطفاً فيها، ولم يكن كون الصلاة ملطوفا فيها بالنسبة الى وجوب الصلاة أولى من كون الصلاة ملطوفا فيها بالنسبة الى وجوب الحج . وهذا مراد المصنف (ره) من قوله : (ترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين)

ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المتسببين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا وتفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن

أى اللطف والملطوف فيه . وان شئت توضيح ذلك فسم اللطف سبباً والملطوف فيه مسبباً وقل : لو لم تشترط مناسبة بين السبب والمسبب لم يكن هذا السبب أولى بهذا المسبب من سبب غيره ولم يكن هذا المسبب أولى بهذا السبب من مسبب غيره ، فالنار ليست أولى بالإحراق من الماء والاحراق ليس أولى بالنار من التبريد .

(و) الثانى ـ ان (لايبلغ) اللطف فى استدعاء الملطوف فيه الى حد (الالجاء) والا لم يكن لطفاً ، لأن اللطف هو المقرب للطاعة لا الجابر عليها

(و) الثالث ـ ان (يعلم المكلف اللطف) والملطوف فيه والمناسبة بينهما ، كأن يعلم ان الصلاة ماهى ويعلم وجوبها ويعلم المناسبة بين الوجوب وبين الصلاة ، أما لو لم يعلم مهية الصلاة أو لم يعلم معنى الوجوب أو لم يعلم ان الواجب عليه هو الصلاة لم يكن اللطف داعياً الى فعل الملطوف فيه .

ثم ان كفى العلم (اجمالا) فاللازم ان يعلم ذلك اجمالا ، كما لو علم وجوب أحد الصلاتين عليه فانه كاف فى المقربية الى الطاعة لالزام العقل بالاتيان بهما ، (و) ان لم يكف العلم اجمالا فاللازم ان يعلم اللطف (تفصيلا) مثلا : لو دار الأمر بين المحذورين لايكفى العلم الاجمالى بوجوب أحدهما بل يلزم العلم التفصيلى فى المقربية الى الطاعة .

(و) الرابع ـ ان (يزيد اللطف على جهة الحسن) لجهة الحسن كون الفعل اختياريا ـ كما عرفت من انه المراد بالحسن المصطلح ـ وهذا غير كاف فى اللطف ـ أى المقربية الى الطاعة ـ فان كون الفعل اختياريا لايوجب القرب الى الطاعة بل الموجب للقرب اليها كونه واجباً أو مندوباً .

ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين

(و) الخامس ـ ان اللطف (يدخله التخيير) بمعنى انه يمكن ان يكون ايجاب احد الفعلين على سبيل البدل مقربا للطاعة كالكفارات الثلاث. فاذا شئت جمع الاحكام الخمسة فى مثال قلت : ايجاب الصلاة لطف والصلاة ملطوف فيها ، لان الصلاة طاعة وايجابها مقرب للطاعة ، وقد عرفت ان اللطف معناه المقرب للطاعة . وفى المثال (١) تجب المناسبة بين ايجاب الصلاة والصلاة بمعنى دعوة هذا الايجاب الى الصلاة ـ لا الى الزكاة مثلا ـ (٢) ويلزم ان لايكون ايجاب الصلاة جبراً عليها ، فالجبر على الصلاة لايسمى لطفاً (٣) ويلزم ان يعلم المكلف ان الصلاة واجبة تفصيلا أو يعلم ان الصلاة واجبة أو الزكاة اجمالا ، فلو لم يعلم لم يكن ايجاب الصلاة واقعا لطفا (٤) ولا يكفى فى التسمية باللطف كون الصلاة اختيارية بل ايجاب الصلاة اواستحبابها لطف لان ايجابها او استحبابها يقرب العبد الى الصلاة التى هى طاعة ، لامجرد كونها فعلا اختياريا (٥) ويكفى فى المقربية الى الطاعة ايجاب الصلاة أو الزكاة على سبيل التخيير ، فليس اللطف منحصراً فى ايجاب شىء معين .

(ويشترط) فى اللطف التخييرى (حسن البدلين) بمعنى أن يكون كل واحد من شق التخيير حسنا ليس فيه وجه قبح ، فايجاب الظلم أو الصلاة على سبيل التخيير ليس لطفاً . قال العلامة (ره) : وهذا مما لم تتفق عليه الآراء ، فان جماعة من العدلية ذهبوا الى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً مقام أمراض الله تعالى ، واستدلوا بأن وجه كون الالم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز ان يقوم مقامه ، وهذا ليس بجيد لان كونه لطفاً جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب ، واللطف انما هو فى علم المظلوم بالظلم لافى نفس الظلم كما تقول : ان العلم بحسن ذبح البهيمة لطف

وبعض الألم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومناو حسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو لكونه عاديا

لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفاً .

(مسألة) في الألم وان منه حسن ومنه قبيح . اعلم انه قد اختلفوا في الألم . فالأشاعرة على انه من الله سبحانه حسن مطلقاً سواء كان مبتدأ به أو بطريق المجازات وسواء تعقبه عوض أولا . والثنوية على انه يقبح جميع الآلام لذاتها لكونها صادرة عن آله الشر وكل مايصدر عنه فهو شر والمصنف (ره) تبعا للعدلية فصل في ذلك فقال : (وبعض الألم قبيح) لكن هذا القسم لايصدر منه تعالى لانه لايفعل القبيح ، وان كان لو صدر منه على فرض المحال لكان قبيحاً لا كما يقوله الأشعرى - بل (يصدر عنا خاصة) كايلام بعضنا بعضا من غير تعد ولا ترتب نفع أعظم (وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومناو) وجه (حسنه) أحد امور خمسة : (إما لاستحقاقه) كعقاب الله تعالى العصاة وضربنا من ضربنا قصاصا ، (أولاشتماله على النفع) الذى هو أعظم من ذلك الايلام كايلام الله بعض المؤمنين بالمرض ليرفع درجته وضربنا أبناءنا على الكسب للانتفاع الموجب لاستقامة امور المعاش والمعاد ، أ(ودفع الضرر) كتمريض الله العاصى كفارة له كما ورد ان حمى ليلة كفارة سنة وفصد أبنائنا لدفع الخطر المتوجه عليهم من كثرة الدم ، لكن يشترط فى هذين القسمين زيادة النفع المجلوب والضرر المدفوع على الإيلام ، ولذا قال : (الزائدين) اذ لو كانا مساوين له كان عبثاً ولو كانا أقل منه كان قبيحا ، (أو لكونه) أى الألم (عاديا) أى ما جرت به عادة الله تعالى حفظاً للنظام

أوعلى وجه الدفع ولا في المشتمل على النفع من اللطف ويجوز في المستحق كونه عقابا ولا يكفي اللطف في الألم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه

العام كما يفعل الله تعالى فى الحى اذا القيناه فى النار (أو) كونه واقعاً (على وجه الدفع) عن النفس كما اذا وقع دفعاً للصائل فتأمل .

(مسألة) (ولا بد فى) الألم الذى يفعله الله تعالى ابتداءاً وهو (المشتمل على النفع) الحاصل للمتألم (من اللطف) للمتألم أو لغيره ، بمعنى ان ايلام الله الشخص ابتداءاً لابد وان يشتمل على أمرين . (الأول) النفع الذى يعوضه الله عن ألمه وإلا لكان قبيحا تعالى عنه . (الثانى) ان يكون لطفاً أى مقربا للطاعة أو مبعداً للمعصية للمتألم أو لغيره ، اذ لو كان بدون اللطف كان عبثا وان عوض المتألم النفع ، اذ يكون حينئذ من قبيل كسر يد شخص ثم اعطائه الف دينار . نعم يكفى فى الألم كونه لطفا بالنسبة الى المتألم ، فالمرض الموجب لتقريب العبد من الله سبحانه حسن لما سيأتى .

(مسألة) (ويجوز) فى الألم الواقع على (المستحق) كالامراض الواقعة على الكفار والفساق (كونه عقاباً) عاجلا ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين ، وخالف فى ذلك بعض وجزم بكون أمراضهم عنا لاعقوبات ، مستدلا بأن المرض يجب الصبر عليه والرضا به والعقوبة ليست كذلك . وفيه ان كون العقوبة ليست كذلك دعوى بلا دليل .

(مسألة) المصنف (و) بعض آخر ذهبوا الى انه (لايكفى اللطف فى الم المكلف فى الحسن ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه) بمعنى ان ايلام المكلف غير حسن اذا لم يترتب على الالم سوى اللطف ، بل لابد فى

ولا يشترط فى الحسن اختيار المتألم بالفعل . والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى بانزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير

حسنه ـ مضافا على اللطف ـ ان يقع فى مقابلته عوض من حصوله نفع أو دفع ضرر ، واستدل لذلك بأن الطاعة الواقعة لأجل الألم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبق الألم مجرداً عن النفع فيكون قبيحا ، لكن الظاهر من العلامة (ره) تبعا لبعض المشايخ كفاية اللطف فى حسن الالم . وهذا هو الأقرب الى النظر لانه لولا هذا الألم لم تحصل الطاعة المعوض عنها بالثواب ، وهذا المقدار كاف فى الحسن ، ولذا حسن تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولايقابل مشاق السفر لما كان السفر علة فى حصول الربح المقابل للسلعة .

(مسألة) (ولا يشترط فى الحسن) أى حسن الألم الواقع من الله تعالى ابتداءاً (اختيار المتألم بالفعل) لما تقدم من ان اشتراط رضا الطرفين انما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه اختيارهما ، أما النفع البالغ الى حد لايجوز فيه اختلاف الاختيار فلا يشترط فيه ذلك ، بل يحسن ذلك وإن لم يحصل الاختيار بالفعل ، ولذا حسن من العقلاء جبر الشخص على الحجامة اذا كان تركها فى معرض الهلاك .

(مسألة) فى العوض (والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال) بخلاف الفضل فانه نفع غير مستحق وبخلاف الثواب فانه نفع مستحق مع التعظيم والاجلال (ويستحق) العوض (عليه تعالى بـ) امور :

الأول ـ (انزال الآلام) بالعبد كالمرض والكسر والحرق والهدم والغرق ونحوها ، فانه يجب على الله تعالى عوضها وإلا كان ظلماً تعالى عن ذلك .

(و) الثانى ـ (تفويت المنافع) اذا كان (لمصلحة الغير) اذ لافرق

وازال الغموم سواء استندت الى علم ضروری أو مكتسب اوظن لاما تستند الى فعل العبد وأمر عباده بالمضار واباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء فى النار والقتل

بينه وبين ازال الآلم ، نعم لوكانت تفويت المنفعة لمصلحة نفسه مصلحة زائدة على المنفعه المفوتة لم يستحق عليه العوض . أما لمصلحة مساوية فالظاهر قبحه لانه عبث .

(و) الثالث - (ازال الغموم) بالعبد (سواء استندت الى علم ضروری) كالعلم بذهاب الحق وتسلط الباطل - بالنسبة الى المؤمن - (أو) استندت الى علم (مكتسب) اكتسبه العبد بنفسه ، اذ سبب العلم ضرورية ونظرية هو الله سبحانه (اوظن) كان يغتم عندامارة وصول مضرة أو فوات منفعة ، لانه تعالى هو الناصب لامارة الظن (لاما تستند الى فعل العبد) كما لو بحث فاعتقد جهلا بنزول ضرربه أوفوات نفع فانه لاعوض فيه عليه تعالى

(و) الرابع - (أمر عباده بالمضار) كأمرهم بالجهاد والصوم والحج فى الحر والبرد ونحو ذلك مما يتضمن ايلاما ، فانه لولا العوض لكان قبيحاً . (و) كذا (اباحته) المضار لهم كاباحة قلع السن ونتف الشعر ونحوهما لاستلزام الاباحة الحسن ، والألم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة حدا يحسن الالم لأجلها .

(و) الخامس - (تمكين غير العاقل) كتمكين السباع من افتراس الانسان والحشرات من ايذائه ، فانه تعالى بعد تكميل جهات الإيلام فى الفاعل والقابل يكون كالمغرى فيقبح عدم ايصال عوض الى المتألم ، وهذا (بخلاف) مالوكان الايلام بواسطة عاقل مثل (الإحراق عند الالقاء فى النار والقتل) للمشهود

عند شهادة الزور. والانتصاف واجب عليه عقلا وسمعاً، فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازى الظلم

عليه (عند شهادة الزور) فان تكوين الله تعالى النار محرقة وتشريعه القتل عندالشهادةمن ظاهر العدالةلايصح نسبة الألم اليه بل الالم عقلامستند الى الفاعل المختار المتوسط. ولهذا وجب على الملقى والشاهد التدارك بالعوض ونحوه - فتأمل.

(مسألة) (والانتصاف) أى انتصاف المظلوم من الظالم (واجب عليه) تعالى (عقلا) فانه لولم ينتصف كان كالحاكم القادر الذى لاينتصف وقبحه معلوم عند كافة العقلاء، بل عدم انتصافه تعالى أولى بالقبح لانه هو الذى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته (وسمعا) كما يدل عليه متواتر الآيات والآخبار الدالة على قضاء الله تعالى بين عباده بالحق، وعلى هذا (فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم) من (دون عوض) للمظلوم (فى الحال يوازى الظلم) لانه لو تمكن الظالم الذى ليس له عوض فى الحال لأدى ذلك الى اضاعة حق المظلوم، وقدعرفت قبح ذلك على الحكم.

أقول: الذى يلزم على الحكم أمران: (الأول) تأديب الظالم على الظلم (والثانى) عدم ضياع حق المظلوم وتأديب الظالم، كما يمكن بأخذ العوض منه كذلك يمكن بتعذيبه وعدم ضياع حق المظلوم، كما يمكن بأخذ حقه من الظالم واعطائه له كذلك يمكن باعطاء حقه له من الخارج. فلو غصب زيد ديناراً من عمرو فحبس الحاكم الغاصب واعطى من نفسه دينار للمغصوب منه لم يكن خلافا للعدل. وعلى هذا فما ذكره المصنف (ره) لايخلو عن نظر، مضافا الى ان تقييده بالحال لايخلو عن اشكال حتى بناءاً على لزوم التعويض من الظالم

فان كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه على الاوقات أو تفضل عليه بمثلها وان كان من أهل العقاب اسقط بها جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الأوقات

اذ لو فرض انه سيكون للظالم حقاً يمكن أخذه فى القيامة بدلا عن حق المظلوم لم يكن خلاف العدل .

(مسألة) فى كيفية ايصال العوض (فان كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه على الأوقات أو) أعطاه الله العوض دفعة واحدة و (تفضل عليه بمثلها) فيمابعد ، وانما التزم بأحد الأمرين لأنه لو أعطاه العوض دفعة ثم انقطع حصل للمظلوم الم وايلام الشخص بلا سبب خلاف العدل (وان كان) المظلوم (من أهل العقاب اسقط بها) أى بمقابل أعواضه (جزءاً من عقابه) لانه لافرق فى العوض بين دفع الضرر وبين ايصال النفع . ثم ان اسقاط ذلك الجزء إما بالتفريق (بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الأوقات) فالكر من النار الذى يلزم تخفيفه عنه - مثلا - لا يخفف عنه فى يوم واحد بل يجعل مثاقيل - مثلا - ويخفف كل يوم مثقالا منه ، أو تفضل عليه بتخفيف مثله فيما بعد بأن يخفف عنه فى كل يوم كر فالكر الأول عوض ماظلم والاكرار الآخر تفضلا . وقد يقال : ان وجه التفريق عدم ظهور الخفة للمعذب حتى يسر بذلك ، لكن ماذكرناه أولى وانما التزم بأحد الأمرين لانه لو تخفف عنه العوض مرة ثم اشتد عذابه كان ايلاما له وقد عرفت قبح الايلام بلا سبب .

أقول : لكن الذى يقرب فى النظر عدم تمامية شق المسألة فى طرف الثواب والعقاب ، اذ العلم بكون الحق هذا المقدار مانع عن الألم للقطع ، فهل

يقول أحد ان دفع الدين الى الدائن دفعة مورث للالم لانه ينقطع عنه بعدذلك مضافا الى أن الألم الحاصل ليس بسبب الحاكم بل بسبب عدم عمله بنفسه أما تقصيراً أوقصوراً فى طرف الثواب ، فمن جزاؤه فى الجنة كل يوم دينار مثلا لو أعطى فى اليوم الأول الف دينار كان الله فى اليوم الثانى بانقطاع تسعمائة وتسعة وتسعين محاسبه نفسه امالقصوره فى تحصيل الزائد ـ فى الدنيا ـ واما تقصيره فى العمل وقت كونه فى الدنيا ، وأما فى طرف العقاب فلا يكون الا تقصيرا فمن علم مايستوجب كل يوم كرين من النار اذا دفع عنه كر فى اليوم الأول عوض ماظلم يكون الكر انفى اليومالثانى جزاء عمله ، فهوالذىأوجب هذا الالم على نفسه .

هذا كله مضافاً الى انه يمكن دفع الألم عند انقطاع العوض بأن ينسى الله سبحانه المظلوم حين انقطاع العوض كونه كان قبل ذلك فى نعمة اكثر ـ فى طرف الثواب ـ اوفى عذاب اخف فى طرف العقاب . هذا كله ما تقتضيه قاعدة العدل فى النظر والله اعلم بحقيقة الحال .

(مسألة) فى انه لايجب دوام العوض . مثلا : لوكان عوض ماظلم ديناراً لم يلزم ان يعطىالله المظلوم كل يومديناراً . وقد اختلفوا فى ذلكفذهب بعضهم الى انه يجب دوام العوض ، واستدل على ذلك بأمرين :

(الأول) ـ انه لو كان العوض منقطعاً لزم ايصاله فى الدنيا لأنه ان انقطع وجب ايصاله فى الدنيا لأن تاخير الواجب بعد وجوبه وانتفاءالموانع قبيح لأنه تأخير حق ذى الحق بلا سبب ، بخلاف مالو كان دائماً فانه وانكان حقاً واجباً الاان ايصال الدائم فىالدنيا لما كان متعذراً جاز تأخيره فىالآخرة والحاصل ان العوض اما دائم أو يلزم اعطاؤه فى الدنيا لكن العطاء فىالدنيا غير واقع فهو دائم .

ولا يجب دوامه لحسن الزائد عا يختار معه الالم وان كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير ، والألم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع

(الثانى) ـ ان العوض لو كان منقطعاً لزم دوامه وهو خلف ومايتوقف على الخلف محال فليس بمنقطع بيان الملازمة : انه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه . ولو قيل فى بيان هذا الدليل هكذا : « العوض دائم إما بذاته أو باعواض الآلام الحادثة بسبب الانقطاع» كان أوجه .

هذا ، وذهب آخرون الى عدم لزوم دوام العوض ، واختاره المصنف (ره) بقوله : (ولا يجب دوامه) أى دوام العوض (لحسن الزائد بما يختار) المتألم (معه) أى مع ذلك الزائد (الالم وان كان منقطعاً) يعنى ان العوض إنما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الألم زيادة يختار معها المتألم ألمه . ومثل هذا النفع الزائد لايستدعى ان يكون دائماً لجواز أن يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعاً فلا يجب دوامه .

(و) اما ما استدل به القائل بالدوام فيرد على دليله الأول انه (لايجب حصوله) اى حصول العوض (فى الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير) ، فالمانع من الاعطاء فى الدنيا هو تلك المصلحة الخفية لا ان المانع هو دوامه الذى لا يمكن حصوله فى الدنيا ، اذ هذا غير تام لامكان الدوام من الحياة الدنيا الى الآخرة لبقاء الروح بعد الموت (و) على دليله الثانى ان (الألم على القطع ممنوع) لجواز انقطاع العوض مع عدم شعور صاحبه بذلك (مع انه غير محل النزاع) اذ النزاع فى العوض المستحق لا العوض مطلقاً حتى يشمل العوض للالم الحاصل

ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا ولا يتعين منافع ولا يصح اسقاطه بالانقطاع .

(مسألة) (ولايجب اشعار صاحبه بايصاله عوضاً) بل يجوز ايصاله اليه من غير اشعار المستحق . نعم لو تألم لما ظنه من انه لم يصل اليه لم يبعد لزوم الاشعار ، لاستناد الألم حينئذ الى المرصل الذى لم يشعره . ثم انهم فرقوا بين الثواب والعوض من هذه الجهة ، فقالوا بلزوم اشعار المثاب بالثواب لانه يجب ان يقارن التعظيم ولايحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب - فتأمل .

(مسألة) (ولا يتعين) العوض فى (منافع) خاصة بل يجوز جعل العوض كل منفعة بخلاف الثواب ، فقالوا يجب ان يكون من جنس ماالفه المكلف من الملاذ ، وجعلوا وجه الفرق ماتقدم من انه يصح ايصال العوض الى المستحق وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم فصح ايصاله اليه بكل منفعة ، بخلاف الثواب فانه رغب فيه فتحمل المشاق لاجله فلا بد ان يكون مما ألفه لانه انما يتحمل المشاق لأجل ماعلمه ويلتذ به . وفى هذا الكلام نظر واضح لانه ان كان الفارق لزوم العلم فى الثواب دون العوض فان العلم كما يمكن تعلقه بالمألوف يمكن تعلقه بغير المألوف ، وان كان الفارق ان تحمل المشاق ليس الا للمألوف فان غير المألوف اذا فرض كونه ألذ كان أولى عند العقلاء ، مضافا الى انه كثيرا مايتحمل الشخص المشاق لغير المألوف ، كما ورد فى بعض الاخبار ان ثواب العمل الفلانى مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

(مسألة) (ولايصح اسقاطه) أى اسقاط العوض فلايصح للمظلوم اسقاط العوض عن الظالم وكذا لا يصح للمطيع اسقاط العوض لطاعته عن الله تعالى. وغاية ما استدل لذلك اما لعدم صحة اسقاط العوض عن الظالم فبأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه ، فصار كالصبى المولى عليه

والعوض عليه تعالى يجب ترائده الى حد الرضا عند كل عاقل ، وعلينا يجب مساواته

لايصح له اسقاط حقه عن غريمه . وأما لعدم صحة اسقاطه عن الله تعالى فلأن اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به . وفى كلا الوجهين نظر اما قياس البالغ على الصبي فظاهر البطلان اذ الصبي ممنوع عن التصرف بخلاف البالغ ، مضافاالى ان كل من لايقدر على الاستيفاء للجهل يصح منه الاسقاط ،الا ترى انه يصح من الدائن اسقاط دينه وان لم يعلم كميته وكيفيته وسائر خصوصياته . واما ان اسقاط الحق عن الله تعالى عبث فغير مسلم اذ لايلزم الاسقاط انتفاع الطرف بل قد يكون الاسقاط لانتفاع نفس المسقط وهذا منه ، كما انماذكره العلامة (ره) بقوله : « أما الثواب المستحق عليه فلا يصح منا هبته لغيرنا لانه مستحق للمدح فلا يصح نقله الى من لايستحقه ، منظور فيه ، لحكم العقل والشرع بذلك ، ولذا لايزال العقلاء والمتشرعة يهدون ثواب اعمالهم واعواضها الى غيرهم من الأحياء والاموات .

(مسألة) (والعوض) الذى (عليه تعالى يجب ترائده الى حدالرضا عندكل عاقل) بمعنى ان العوض الواجب عليه تعالى يجب ان يكون زائداً عن الألم الحاصل من أجله تعالى زيادة يرضى بها كل عاقل ، كأن يعطى عوض ألم يسوى دينار لانه لولا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كانه لم يفعل ـ فتأمل . (و) أما العوض الذى (علينا) للالم الحاصل بفعلنا فانه (يجب مساواته) للالم لان الزائد عليه ظلم بالنسبة الى الظالم والناقص ظلم بالنسبة الى المظلوم .

(مسألة) فى اجل الحيوان . وانما بحث عنه المتكلمون لأنهم يبحثون عن المصالح والألطاف ، ومن الجائز ان يكون موت حيوان أو انسان لطفاً

واجل الحيوان الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيـــه ، والمقتول يجوز فيه الامران لولاه ، ويجوز ان يكون الاجل لطفاً للغير لا للمكلف والرزق ماصح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي فى تحصيله قد يجب

لآخر أومصلحة له . (واجل الحيوان) هو (الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيه) ، ويصح ان يقال : هو الوقت الذى يبطل حياته فيه

(مسألة) فى أجل المقتول (والمقتول يجوز فيه الامران لولاه) أى لولا القتل كان يجوز موته ويجوز حياته فى ذلك الوقت ، وذلك لأن مقتضى البقاء لولا القتل غير معلوم يجوز وجوده ويجوز عدمه . وقد خالف فى ذلك فريقان فزعم بعضهم انه كان يبقى قطعاً ، وعكس آخر فزعم انه كان يموت قطعاً . وكلا الزعمين عرى عن الشاهد وان كان ربما يذكر لها وجوه اعتبارية .

(مسألة) (ويجوز ان يكون الأجل) الذى هو عبارة عن الموت (لطفا للغير) بان يقربه للطاعة ويبعده عن المعصية ، و (لا) يمكن ان يكون لطفاً (للمكلف) الميت لأن بالأجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققاً اللهم الا اذا فرض احياؤه بعد ذلك كما فى معاجز موسى وعيسى ومحمد وغيرهم من الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين

(مسألة) فى الأرزاق (والرزق ماصح الانتفاع به) سواء كان مأكولا أومشروباً أو ملبوساً أو منكوحا أومسكونا أو نحوها كالاولاد والمناصب وغيرها (ولم يكن لاحد منعه) منه فانه لو منعه كما لو أخذ المأكول خرج عن كونه رزقاً له . والنزاع فى هذا المبحث لفظى (والسعي فى تحصيله قد يجب) كما لو توقف عليه سد الرمق لنفسه أو لواجبي النفقة أو حفظ نفس

ويستحب ويباح ويحرم والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ، ويستندان اليه تعالى

محترمة عن الهلاك (و) قد (يستحب) كما لو كان للتوسعة على الأهل والضيافة ونحوها (و) قد (يباح) كما لو كان لتكثير المال فقط (و) قد (يحرم) اذا كان مانعاً عن واجب ـ اذا قلنا بان الامر بالشيء ينهى عن الضد ـ أو كان منهياً عنه من قبل المولى أو الوالد في صورة وجوب طاعته .

(مسألة) في الأسعار (والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء) سواء كان ذلك الشيء طعاماً أو غيره وليس هو الثمن ولا المثمن (وهو) ينقسم الى (رخص وغلاء) فالرخص هو السعر المنحط والغلاء عكسه (ولا بد) في صدق الرخص والغلاء (من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان) فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان ، وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان . وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لايقال : « رخص الثلج في الشتاء » ولا يقال : « غلا في الصيف » نعم اذا نزل عن سعره في الشتاء يقال رخص واذا ارتفع عن سعره في الصيف يقال غلا ، وكذا في المكان فالماء في الشاطئ لايقال له رخص والماء في المفازة لايقال له غلا الا اذا نقص السعر في الأول عن مثله وعلى في الثاني عن قدره كما لو جرت العادة بكون كل قربة في المفازة بدينار ثم صارت ألف دينار . (و) الرخص والغلاء قد (يستندان اليه تعالى) كما لو غارت العيون وانقطع المطر أو انعكس بان زادت المياه

والينا أيضاً والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف

واعشوشبت الأرض اكثر من كل سنة (و) قد يستندان (الينا أيضاً) كما لو أمر السلطان بهذا أوذاك أو نحو ذلك .

(مسألة) في الأصلح . اختلفوا في لزوم الاصلح على الله تعالى على أقوال :

(الأول) ـ انه يجب عليه الأصلح مطلقاً لأنه مع ثبوت القدرة ووجود الداعي ، اعني كون الفعل احسانا خاليا عن جهات المفسدة ، وانتفاء الصارف اعني المفاسد في الفعل يلزم على الحكيم فعله لأن في تركه بخلا وهو لايليق بالحكيم .

(الثاني) ـ انه لايجب عليه مطلقاً لأن وجوبه يستلزم المحال ، اذ لوفرضنا انتفاء المفسدة في الزائد عن القدر الاصلح الذي فعله مع ثبوت المصلحة فيه فان وجب ايجاده لزم وقوع مالانهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد الى غير النهاية وان لم يجب ثبت المطلوب .

(الثالث) ـ التفصيل (و) هو ان (الاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف) وقد لايجب مع عدم وجود الداعي أو وجود الصارف، وهذا هو الحق لأن ترك الأصلح مع وجود الشرطين انما يكون بترجيح غير الاصلح وهو من ترجيح المرجوح على الراجح الذي هو أقبح من ترجيح أحد المتساويين على الآخر . ولايرد اشكال النافين بقول مطلق اذ مالانهاية له محال والمحال صارف ، فالاشكال في الحقيقة خروج عن مورد البحث ، كما ان المثبت مطلقاً ان اراد ماذكرناه كان قولا بالتفصيل وان اراد الاعم ورد عليه الاشكال بانه مع وجود الصارف او انتفاء الداعي لايكون الترك بخلا بل الفعل لغوا .

وقد أشكل القوشجي اشكالات على وجوب الأصلح ناشئة عن قلة التأمل فراجع . ثم ان الاظهر عندي ان يراد بالاصلح الأرجح من جميع الجهات فيقال بوجوبه بقول مطلق ، ولعل النزاع بين الايجاب مطلقاً وبين التفصيل لفظي .

(المقصد الرابع)

في النبوة . البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح

(المقصد الرابع فى النبوة) وفيه مسائل :

(مسألة) (البعثة حسنة) عندجميع أرباب الملل وكثير من غيرهم خلافا للبراهمة لشبهة حصلت لهم ، وانما قلنا بحسنها (لاشتمالها على فوائد) كثيرة لاتحصل بدونها (كمعاضدة العقل فيما يدل عليه) مثل وجود البارى وصفاته وعدله ونحوها وحسن الاحسان وقبح الظلم ، وهذه المعاضدة مما تنفع فى كثير من الموارد فان كثرة الدليل مما تركز المدلول فى الذهن ، ولذا ترى ان الملك لو أمر بأمر ندبى حسن متعلقه عقلا سارع الرعية الى انفاذه وان علموا عدم الثواب والعقاب فى تركه أو فعله .

(واستفادة الحكم فيما لايدل) أى لايستقل العقل به كالمعارف التى لاتدركها العقول كالكلام وخصوصيات المعاد الجسمانى ومسائل الأحكام من العبادات والمعاملات بل كثير من الامور التى لايدركها العقل الا بعد تجربات كثيرة والبعثة مفيدة لسرعة ادراكها ببيان الدلائل والشواهد وكشف الغوامض .

(وازالة الخوف) الحاصل للمكلف فى تصرفاته لانه علم بالدليل العقلى انه مملوك لغيره وان التصرف فى ملك الغير بغير اذنه قبيح كما انه يحتمل الضرر فى ترك التصرف لاحتمال ارادة المالك التصرف .

(واستفادة الحسن والقبح) اللذين لايستقل العقل بادراكهما فيحتمل

والمنافـــع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات

حسنها ويحتمل قبحها أو يعلم ان فى بعض الموارد حسن وفى بعضها قبيح لكن لايعلم مواقعها .

(و) استفادة (المنافع والمضار) كالأغذية النافعة والضارة والافعال النافعة والضارة كالجماع والأكل والنوم فى أوقات خاصة وهكذا .

(وحفظ النوع الانسانى) فان الانسان مدنى بالطبع فيحتاج الى القوانين الموجبة للعدل حتى يبقى النوع ولا يقع الاختلال والحروب الدامية ولذا ترى فى كل زمان لم يتمسك النوع بالشرائع وقعت الحروب وارتفع الأمن فى معظم الديار ، واما حروب الأنبياء فهى قليلة جداً وكلها اصلاحى كما لايخفى على مراجع التاريخ .

(وتكميل أشخاصه) أى اشخاص النـــوع (بحسب استعداداتهم المختلفة) كما هو واضح لمن راجع تاريخ الانبياء فانهم يربون الأفراد بالأخلاق الفاضلة فتكمل نفوسهم وترفع جهات الانسية فيهم بحسب قابلياتهم ، فالخشن يقلل من الخشونة واللين يعرف مواقع اللين ، وكذلك يكمل الفقـــير والغنى فلا يبخل هذا ولا يتواضع ذاك والجاهل والعالم فلا يترفع ذاك عن التعلم ولا يتجنب هذا عن التعليم والصغير والكبير فلا يهين ذاك ولا يقسو هـــذا الى غير ذلك .

(وتعليمهم الصنائع الخفية) التى تحتاج اليها النوع ، ولذا كان صنع الدرع والخياطة ونحوهما منسوبة الى الأنبياء ، وتقدم العلوم فى هذه الأزمنة ليست الا من نتائج دين الاسلام كما يعترف به الغربيون .

(و) تعليمهم (الأخلاق والسياسات) الموجبة لسعادة الشخص

والاخبار بالثواب والعقاب فيحصل اللطف للمكلف وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم وهي واجبة لأشمالها على اللطف فى التكاليف العقلية

والعائلة والبلدة والمملكة والعالم بأسره .

(والاخبار بالثواب والعقاب) الموجب للترغيب فى الحسنات والتحذير عن السيئات والنيل بفاضل الدرجات فى الآخرة (فيحصل) ببعثة الأنبياء (اللطف للمكلف) فيجب على الله سبحانه . (وشبهة البراهمة) وهم قوم لايجوزون بعثة الرسل أوحكماء الهند منسوب الى برهمن وهو الحكيم او هو من البرهام بمعنى الحكم . قالوا : ان النبي ان اتى بما يوافق العقول كانت بعثه لغوا وان اتى بما يخالفها كان قوله غير مقبول ووجب رده . وهذه الشبهة (باطلة بما تقدم) من انه يعضد العقل ويأتى بما لايدرك العقل لابما يضاد العقل . وربما اشكل بان النبوة مثار الحروب. وفيه ان كل اصلاح كذلك والقول بابقاء الفساد حذراً عن الحروب مما لايوافق عليه العقل .

(مسألة) فى وجوب البعثة (وهى) أى البعثة عند الشيعة والمعتزلة (واجبة لاشتمالها على اللطف فى التكاليف العقلية) كلمة (فى) فى المقام بمعنى النسبة ، أى ان التكاليف الشرعية ألطاف بالنسبة الى التكاليف العقلية ، فان الشخص اذا وقف على الواجبات والمحرمات الشرعية كان أقرب الى اتيان الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية فيكون أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية . وقد تقدم ان اللطف واجب فالبعثة واجبة ، وخالف فى ذلك الاشاعرة بناءاً على أصلهم من عدم الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب شيء عليه تعالى وقد يستدل لوجوب البعثة بأن الله فعلها والله لايفعل الا الاصلح والاصلح واجب اذ تركه ترجيح لغير الاصلح وترجيح المرجوح على الراجح قبيح وهو تعالى منزه عن القبائح .

ويجب فى النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغــرض ولوجوب متابعته وضدها وآلا نــكار عليه

(مسألة) فى وجوب العصمة (ويجب فى النبي العصمة) والمراد بها حالة نفسانية مانعة عن ارتكاب المعاصى صغيرها وكبيرها من دون كون تلك الحالة بالغة لحد الالجاء، وقد يمثل لها بحالة الام الحنون بالنسبة الى ولدها فانها لاتقدم الى قتله أبدا وليس ذلك لعدم قدرتها بل لحالة نفسانية توجب منع ذلك وبحالة الاشخاص المتعارفة بالنسبة الى فقؤ عين نفسه أو صلم اذنه أو قطـع لسانه أونحو ذلك فان عدم تعدى الشخص على نفسه ليس لعـــدم قدرته بل للحالة المذكورة. وانما قلنا بوجوب العصمة فى النبي لامور:

(الاول) - (ليحصل الوثوق) بافعاله وأقواله وتقريراته (فيحصل الغرض) من البعثة الذى هو تبليغ الاحكام بلا زيادة ونقيصة وقبول الناس عنه، وقد يبين ذلك بأن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا فى أمرهم ونهيهم وأفعالهم التى أمروهم باتباعهم فيها، وحينئذ لاينقادون الى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة.

(و) (الثانى) - (لوجوب متابعتها وضدها) فان النبي جعل لتبع فاذا صدرمنه ذنب فانه يجب متابعته ويجب عدمها فالاتباع للاجماع، ولقوله تعالى: «قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى». وعدم الاتباع لحرمة متابعة المذنب فى الذنب

(و) الثالث - وجوب (الانكار عليه) لو فعل المعصية والانكار ايذاء فهو حرام، وهذا أيضاً جمع بين الضدين لانه يجب الانكار عليه لوجوب النهى عن المنكر ويحرم لكونه ايذاءاً له وايذاء النبي حرام لقوله تعالى: «والذين يؤذون اللّه ورسوله لعنهم اللّه فى الدنيا والآخرة».

ثم انهم ذكروا لوجوب العصمة أدلة أخر جمعها القوشجى:

وكمال والعقل والذكاء

(منها) ـ ان تكون شهادته مردودة اذ لاشهادة للفاسق بالإجماع ولقوله تعالى : « ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا » ، واللازم باطل بالإجماع ولان من لايقبل فى القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته فى الدين القيم

(ومنها) ـ استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم » ، وقوله تعالى : « ألا لعنة الله على الظالمين » ،وقوله تعالى : « لم تقولون مالاتفعلون » ، وقوله تعالى : «أتامرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » ،لكن ذلك منتف بالإجماع ولكونه من أعظم المنفرات

(ومنها)ـ عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى : « لاينال عهدى الظالمين » ،فان المراد به النبوة والامامة التى دونها .

(ومنها) ـ كونه غير مخلص لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية منه : «لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين» لكن اللازم منتف بالاجماع ، ولقوله تعالى فى ابراهيم عليه السلام ويعقوب عليه السلام : « انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » ، وفى يوسف عليه السلام : « انه من عبادنا المخلصين»

(ومنها) ـ كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعى البطلان .

(ومنها) ـ عدم كونه مسارعا فى الخيرات معدوداً عند الله من المصطفين الأخيار ، اذ لاخير فى الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم : « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » ، « وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » ، والكلام فى باب العصمة طويل لايناسب ذكره وضع الرسالة فلهذا نقتصر بهذا القدر . وقد ورد فى جملة من الروايات كونهم (ع) معصومين ، وذلك كاف لعدم الدور بعد تواترها معنى او اجمالا .

(مسألة) فى شروط النبي (و) يجب فيه (كمال العقل والذكاء)وهو

والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهير الامهات والفظاظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه. وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ماليس بمعتاد أو نفي ماهو معتاد

سرعة الفطنة (والفطنة) بمعنى الكياسة (وقوة الرأى) لايزول عن رأيه ولا يكون ضعيف الرأى مترددا فى الامور ، والدليل على ذلك كله انه لو لم يتصف بهذه الصفات لم يرغب فى متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه وصار مهزلة للناس ، وذلك نقض للغرض الذى عرفت قبحه على الحكيم . (وعدم السهو) لئلا يسهو عن بعض ماأمر بتبليغه فيكون بعثه نقضا للغرض (و) عدمه (كلما ينفر عنه من دناءة الآباء) كان يكون قواداً او ملوطاً أورذلا أو بخيلا أو نحو ذلك . (وعهير الامهات) أو دناءتها لأن النفوس لاتنقاد لاطاعة ابناء الأراذل . (و) عدم (الفظاظة والابنة وشبهها) من المنفرات الخلقية أو الخلقية لما ذكر من لزوم نقض الغرض ولذا قال تعالى : « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك » (و) عدم (الاكل على الطريق) والتخلي فى المجتمع ولو مستور العورة . (وشبهه) من المنفرات هذا كله فى المنفرات العقلية وأما المنفرات الشهوية التى يحكم العقل بحسنها كلبس الخشن والنوم على الأرض ونحو ذلك فانها من الفضائل التى تحكم العقول كافة بحسنها فلا تكون منافية بل مؤيدة .

(مسألة) فى الطريق الى معرفة صدق النبي (وطريق معرفة صدقه) فى دعوى النبوة (ظهور المعجزة على يده و) المراد بها (هو ثبوت ماليس بمعتاد) كاشباع الخلق من رغيف واحد (أو نفى ماهو معتاد) لعدم شبع نفر واحد من الف رغيف ، فان كلا الأمرين بدون مدخلية للفاعل فى التكوينيات

مــع خرق العادة ومطابقة الدعوى وقصة مريم وغيرها

التي لا يعقل الا باجازة من خالق الكون محال ، وانما شرط ذلك بقوله : (مع خرق العادة) لأن بمجرد ثبوت غير المعتاد ليس دليلا فان صنع الطائرة مثلا لم يكن معتاداً ومع ذلك لا يدل صنعها على شيء لانه ليس من خرق العادة وكذلك في طرف نفي المعتاد ـ فتدبر (ومطابقة الدعوى) اذ لو لم يدع مظهر المعجزة كالاولياء الذين تأتى منهم الكرامة أو ادعى ولكن لم يطابق الخارق دعواه ، كما لو ادعى النبوة وقال : « معجزتي نبع الماء الكثير من البئر » فتفل لذلك فانعكس الأمر وغار ماؤها القليل لم تكن دليلا لشيء .

ثم انهم شرطوا في اثبات المعجزة للنبوة أمراً آخر وهو عدم المعارضة ، فلو ادعى زيد انه نبي ومعجزاته انطاق الحجر وادعى عمرو انه ليس بنبي ومعجزته تكذيب الحجر له فنطق حجر بصدق الأول وآخـــر بكذبه لم تثبت نبوته . وعندي ان هذا الشرط غير تام اذ مثل ذلك لا يعقل فان التصرف في التكوينيات بغير أسباب مجعولة لها لا يمكن الا باجازة من خالق الكون ، ولا يعقل اجازته تعالى للكاذب ، كما ان اشتراط صلاح الزمان فلا تقبل معجزة مدعي النبوة بعد خاتم الأنبياء [redacted] غير تام لما ذكر .

(مسألة) في الكرامة . وقـــد اختلفوا في جواز ظهورها على أيدي الصالحين ، فالمصنف (ره) تبعاً لأهل الحق ذهب الى جوازه (و) ذلك لأن (قصة مريم) عليها السلام على مادل عليه قوله تعالى : « كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله » بل وقصة حملها بلا مس بشر (وغيرها) من قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى : « انا آتيك قبل ان يرتد اليك طرفك » وغيرهما مما دل متواتر

تمطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا
النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته

الروايات على وثوقها عن الصلحاء والأئمة (ع) (تعطى جواز ظهورها على)
أيدى (الصالحين) وذهب جماعة الى امتناع ذلك وأولوا قصة مريم (ع) على انها
ارهاص لعيسى ﷺ وقصة آصف على انها معجزة لسليمان، واستدلوا للمنع بأمور
(الأول) - انه لو صدرت المعجزة عن غير النبي لكثر وقوعها حتى
تكون من العاديات وتبطل حينئذ النبوة لأن ظهور أمر عادى على يدى شخص
لايدل على نبوته . (و) جوابه انه (لايلزم) من كثرة التكرار (خروجه
عن) حد (الإعجاز) اذ صدورها عن الأولياء لايجعلها عادة .
(الثاني) - ان الناس انما يتبعون الأنبياء لظهور المعجزة على يدهم فان
صدرت عن غيرهم هان أمرهم ولم يتبعهم الناس . (و) الجواب ان ذلك (لا)
يستلزم (النفور) عن النبي بمشاركة الولى له فى ظهور المعجزة على يده كما
لايلزم ذلك من مشاركة نبي آخر .
(الثالث) - انه انما يتميز النبي عن غير النبي بظهور خارق العادة على
يده دون غيره ، فلو ظهر على يد غيره أيضاً لزم عدم تميز النبي عن غيره وهو
نقض للغرض . (و) الجواب ان ذلك (لا) يستلزم (عدم التميز) اذ
ليس المائز المعجزة فقط بل المعجزة المقرونة بالدعوى وهى مختصة بالنبي .
(الرابع) - انه لو صدر الخارق عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق
النبي لان مبنى الدلالة الاختصاص بالنبي ، فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة
(و) الجواب ان ذلك (لا) يستلزم (ابطال دلالته) اذ الخارق بنفسه
ليس دليلا بل الدليل هو الخارق المقرون بالدعوى وهو خاص بالنبي لايصدر
عن غيره .

ولا العمومية . ومعجزاته عليه وآله السلام قبل النبوة تعطي الارهاص
وقصة مسيلمة وفرعون

(الخامس) ـ انه لو جاز ظهور الخارق على يد غير النبي لجاز صدوره على يد كل صادق حتى من يخبر بان زيداً فى المكان الكذائى وخالداً أخو عمرو ويلزم من ذلك عمومية المعجزة حتى لايخلو منها انسان . (و) الجواب انذلك (لا) يستلزم (العمومية) اذ المدعى هو ظهورها على أيدى الصالحين الاولياء لله تعالى لاعلى يد كل صادق ولو فى قضية واحدة .

(مسألة) اصطلحوا على تسمية الخارق الجارى على يد النبي بعد النبوة بالمعجزة وقبل النبوة بالإرهاص وعلى يد غير النبي بالكرامة . ثم ان بعض من منع من ظهور المعجزة على يد غير النبي ذهب الى امتناع ذلك قبل النبوة . والحق الذى عليه الغالب جوازه (و) ذلك لأن (معجزاته) أى نبينا (عليه وآله السلام قبل النبوة) من انشقاق ايوان كسرى وغور ماء بحر ساوة وانطفاء نار فارس والغمام الذى كان يظلله من الشمس وتسليم الاحجار عليه وغيرها (تعطى) جواز (الارهاص) .

(مسألة) فى ظهور المعجزة على أيدى الكذابين بالعكس . وقد اختلفوا فى ذلك فالذين منعوا من الكرامات منعوا عن ذلك ، وربما يستدل له بأنه يكفى فى تكذيبهم عدم ظهور المعجزة على أيديهم فيكون اظهار الخارق بالعكس عبثا ، والحق جوازه (و) ذلك لوقوعها فى (قصة مسيلمة) الكذاب حيث انه لما ادعى النبوة قيل له : ان رسول الله ﷺ دعى لأعور فارتد بصيراً ، فدعى مسيلمة لأعور فذهبت عينه الصحيحة . وقيل له : ان رسول الله ﷺ تفل فى بئر فازدادماؤها ، فتفل فى بئر فغار ماؤها (و) قصة (فرعون) فانه لما ضرب موسى ﷺ لبنى إسرائيل طريقاً فى البحر يبسا قال فرعون : انا

وابراهيم (ع) تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا تجب الشريعة وظهور معجزة القرآن وغيره مع

أيضاً نمر على هذا الطريق ، فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعاً . (و) قصة نمرود (وإبراهيم عليه السلام تعطى جـــواز اظهار المعجـزة على العكس) فانه لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاما قال عند ذلك نمرود انما صارت النار كذلك هيبة منى لجاهته نلر فى تلك الحال فاحترقت لحيته .واما ماذكروه من الدليل فالجواب ان العكس قـد يتضمن مصلحة وهى التأكيد فى التكذيب ، اذربما يقال انه لم يظهر الله على يده المعجزة فعلا لمصلحته وسيظهرها بعد ذلك .

(مسألة) فى لزوم عدم انقطاع الشريعة (و) ذلك لأن (دليل الوجوب) أى وجوب البعثة وهو كونه لطفاً (يعطى العمومية) أى عمومية البعثة بحيث لاتنقطع الشريعة بل تبقى مستمرة الى زمان النبي المتأخر وهكذا . وقد خالف فى ذلك الأشاعرة بناءاً على أصلهم من نفى الحسن والقبح العقليين .

(مسألة) اختلفوا فى انه هل يجوز أن يكون نبي ليس له شريعة أم لا (و) الحق انه (لاتجب الشريعة) لامكان ان يكون بعثة النبي لتأكيد مافى العقول فلا تكون عبثاً كما يجوز بعثة نبي بعد نبي بدون ان يكون للثانى شريعة كما وقع فى موسى وهارون عليهما السلام ، خلافا لقوم زعموا عدم جواز ذلك واستدلوا بان العلم بالعقليات كاف فبعثة النبي تكون لغوا . والجواب ماعرفت من انه يجوز ان تكون البعثة قـد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى مافى العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا .

(مسألة) فى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله (وظهور معجزة القرآن وغيره مع

اقتران دعوة نبينا محمد (ص) يدل على نبوته ، والتحدي مـــع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا

اقتران دعوة نبينا محمد ﷺ يدل على نبوته) أي ان نبينا ادعى النبوة واظهر المعجزة عقيب ذلك وكل من كان كذلك فهو نبي ، اما انه ادعى النبوة فللتواتر المقطوع من جميع أهل الملل وكثير من غيرهم ، واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن الذى هو المعجزة الباقية . (و) يدل على كونه معجزة ماتضمنه من (التحدى) فقدتحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى : « قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » وقوله تعالى : « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وقوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله » و (مع) ذلك فقد ظهر منهم (الامتناع و) عدم التمكن مع (توفر الدواعى) لاتيانهم بمثله اظهاراً لفضلهم واخماداً لنوره ﷺ وبالاخرة اضطروا الى المحاربة والمقاتلة كما يحفظ تاريخ الامم كل ذلك ، فانهم لو قدروا على المعارضة لعارضوا ولوعارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصوارف كمانقل الينا خزعبلات مسيلمة وغيره ممن ادعى النبوة ، فعدم معارضتهم له مع تحديه (يدل على الاعجاز) واما ان كل من كان كذلك فهو نبي فلما تقدم من قبح اظهار المعجزة على أيدى الكذابين والله تعالى منزه عن القبيح (والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده) وهو بالغ فوق الألف كما لايخفى على من راجع تاريخه ﷺ .

(مسألة) في وجه اعجاز القرآن (واعجاز القرآن قيل لفصاحته) كما عن الجبائيين (وقيل لاسلوبه وفصاحته معاً) كما عن الاكثر والمرادبالإسلوب

وقيل للصرفة والكل محتمل والنسخ تابع للمصالح

الكيفية التي بها خالف كيفية كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار (وقيل للصرفة) كما عن المرتضى (ره) وبعض آخر ، والمراد بها ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم ذاتا عليها ، وذلك أما بسلب قدرتهم فيكون ذلك من قبيل سلب قدرة للقدرى عن رفع حجر وزنه مثقال أو سلب دواعيهم (والكل محتمل) وان كان الثاني أقوى ، بل القول بالصرفة بعيد جداً ، وما استدل به غير صالح للاستناد فان المنقول عنهم الاستدلال له بوجهين : (الأول) انا نقطع بأن فصحاء للعرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل « الحمد لله » ومثل « رب العالمين » وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة . (والثاني) ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ، ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافياً في الشهادة . وهذان الوجهان لايخفى مافيهما : أما الأول فلأنه ليس حكم البعض حكم الكل ، الا ترى ان غير الأفصح من الناس لايتمكن على الاتيان بمثل الأفصح وان علم مفردات كلام الأفصح بل هو عرب مثله . واما الثاني ان هذا النقل غير مسلم مضافا الى ان عدم معرفة بعض لايضر بالفصاحة .

(مسألة) في النسخ ورد من قال بعدمه فان اليهود قالوا بدوام شريعة موسى ﷺ واستدلوا لذلك بأن نبوة غيره تستلزم النسخ وهو باطل فنبوة غيره باطلة . بيان الملازمة : ان المنسوخ ان كان ذا مصلحة قبح النهي عنه ونسخه وان كان ذا مفسدة قبح الأمر به ابتداءاً . (و) الجواب ان (النسخ تابع للمصالح) والمصالح تتغير بتغير الأوقات فجاز ان يكون حكم معين مصلحة في

وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ماأحل لمن تقدم واوجب الختان

بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك. وخبرهم عن موسى (ع)

بالتأبيد مختلق ومع تسليمه لايدل على المراد قطعا

زمان دون زمان فيأمر به أولا ثم ينهى عنه ثانياً أو ينهى عنه أولا ثم يأمر به ثانياً (وقد وقع) النسخ أيضاً باعتراف اليهود (حيث حرم على نوح بعض ماأحل لمن تقدم) فقد جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحواء(ع) قد أبحت لكما كلما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حية ، وورد فيها انه قال لنوح ﷺ خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا لحرم على نوح بعض ماأباحه لآدم (واوجب) تعالى (الختان) على الفور على الأنبياء المتأخرين عن نوح ﷺ (بعد) اباحة (تأخره) على نوح ﷺ (وحرم الجمع بين الاختين) على موسى ﷺ مع انه اباحه لآدم ﷺ (وغير ذلك) من الأحكام التي نسخت في بعض الأديان .

لايقال : انا وان سلمنا جواز وقوع النسخ عقلا لكنه نص موسى ﷺ على عدم نسخ شريعته فهو ممنوع شرعا ـ كما يدعيه المسلمون بالنسبة الى دينهم وذلك لما روى عنه ﷺ انه قال : تمسكوا بالسبت ابداً ، والتمسك بالسبت مناف لشريعة عيسى ﷺ ومحمد ﷺ . لانا نقول : هذا غير تام (و) ذلك لأن (خبرهم عن موسى ﷺ بالتأبيد مختلق) مفترى وقد نسب اختلاقه الى ابن الراوندى (ومع تسليمه لايدل على المراد قطعاً) لان كلمة ابد استعملت في التوراة بعد مدة مديدة كما ذكره العلامة (ره) في شرح التجريد فراجع .

هذا مضافا الى انه لو سلمنا نقل الخبر لكنه خبر آحاد لايثبت به الدين لانقطاع تواترهم باستيصال بخت النصر لهم .

والسمع يدل على عمومية نبوته صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها

(مسألة) في عمـــوم نبوة النبي ﷺ (والسمع يدل على عمومية نبوته ﷺ) لقوله تعالى : « لأنذركم به ومن بلغ » وقوله تعالى : «وما أرسلناك الا كافة للناس » ، وقوله تعالى : « ليظهره على الدين كله » ، وقوله تعالى: « قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « بعثت الى الأسود والأحمر » الى غير ذلك من متواتر الأخبار .

وما عن بعض أهـل الـكتاب من انه قال بخصوص كونه ﷺ مبعوثا الى العرب بدليل قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » ، وقوله : « وأنذر عشيرتك الأقربين » ـ بعد تعميم العشيرة الى العرب ـ وقوله : « وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه » ، وقوله : « وكيف يحكمونك وعندهم التورية فيها حكم الله » ، مردود بأن الآية الاولى تدل على ان الرسول بلسان القوم لا ان المبعوث اليهم القوم فقط ، مضافا الى انه يستلزم كون عرب أهل الـكتاب على الباطل وهم لا يسلمون ذلك والآية الثانية أخص من المدعى ، والآيتين الاخيرتين انما هو في قصة خاصة كما لا يخفى على من راجع مورد نزولها . كيف ولو فرض دلالة الآيات المذكورات لزم تأويلها بما لا ينافي متواتر الآيات والروايات الدالة على عموم نبوته ﷺ .

(مسألة) في كونه ﷺ أفضل من الملائكة (وهو) ﷺ (أفضل من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء) وذلك (لوجود المضاد للقوة العقلية) فيهم فانهم ركبوا من عقل وشهوة (وقهره) أي قهر المضاد أي الشهوة (على

الانقياد عليها) أى على القوة العقلية ، ومن المعلوم ان المطيع الموجود فيه القوتان أفضل من المطيع الموجود فيه قوة العقل فقط بحيث لا يقدر على المعصية بل ورد فى بعض الأخبار أفضلية المطيع من سائر الناس من الملائكة .
هذا ثم انه صلى الله عليه وآله أفضل من سائر الأنبياء لتواتر الأخبار .
والتفصيل فى المطولات .

(المقصد الخامس)

في الامامة . الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء

(المقصد الخامس في الامامة) وفيه مسائل :

(مسألة) (الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض) أما كون الامام لطفاً فلبداهة انه لوكان للناس رئيس يرجعون اليه في امور دينهم ودنياهم لكانوا أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية ، وأما كون اللطف واجباً فلما تقدم . وقد خالف في هذا جماعات : فبعضهم قالوا ليس بواجب أصلا ، وآخرون قالوا واجب سمعا على الله تعالى ، وثالث ذهب الى وجوبه عقلا على الناس ، واستندوا لذلك بوجوه واهية لاتستحق ذكراً . وليعلم ان الامامية لايحصرون دليل وجوب نصب الإمام في العقل بل هو مقابل من لا يقول بوجوبه عقلا .

ثم ان بعضهم اعترض على وجوب نصب الامام على الله تعالى بأمور :

(الأول) - ان كون الامام لطفاً لايستلزم وجوبه عليه تعالى ، اذ اللطف انما يجب اذا لم يشتمل على مفسدة ومن الجائز ان يكون نصب الامام مشتملا على مفاسد لانعلمها . (و) الجواب ان (المفاسد معلومة الإنتفاء) فان الميزان للواقع فى مثل هذه الامور هو الاستقراء التام فى المفاسد ، وقد استقريناها فلم نجد شيئاً منها فى الإمامة . والقول بأنه مجرد دعوى كما صدر عن القوشجي فى غير محله ، فانه مضافا الى النقض بمثل هذا على ماذكره من الأدلة

وانحصار اللطف فيه معلوم للعقــلاء ، ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا

على قول أهل السنة يرد عليه ان اللازم عدم الحكم بامكان شيء أو امتناعه أو حسنه أو قبحه أو نحو ذلك ، اذ من أين يعلم عدم وجه امتناع للممكن بنظرنا وبالعكس وكذا فى الحسن والقبيح .

(الثانى) ـ ان الامامة انما تجب على تقدير انحصار اللطف فيها ، ومن الجائز ان يكون هناك شيء آخر يقوم مقام الامامة . فلا تتعين الامامة فى كونها لطفاً فلا تجب على التعيين (و) الجواب ان (انحصار اللطف فيــه معلوم للعقلاء) ولهذا يلتجيء العقلاء فى كل زمان وكل صقع الى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد الناشئة من الاختلاف وجلبا للمنافع واستقامة النظام التام .

(الثالث) ـ ان الامام انما يكون لطفاً اذا كان مبسوط اليد متصرفا فى الامور ، والشيعة لا تقول بذلك لتجويزه وجود الامام المغلوب المستور فما هو لطف ليس بلازم عندهم وما هو لازم ليس بلطف . (و) الجـواب ان الامام (وجوده لطف) كما ان وجود النبى بنفسه لطف (وتصرفه لطف آخر) كما هو معــلوم (وعدمه منا) فنى تكميل اللطف يلزم امور ثلاثة : تعيين الله تعالى وقد عين ، وقبول الامام وقد قبل ، ومساعدة الرعية ولم يفعلوا

وبهذا ظهر ان قول الخصم الامام انما يكون لطفاً اذا كان مبسوط اليد غير تام مضافا الى النقض بكثير من الانبياء الذين لم يكونوا مبسوطى اليد مطلقا أو فى حين كلوط ونوح وابراهيم بل ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين .

(مسألة) فى انه يجب ان يكون الامام معصوما واستدل لذلك بوجوه :

(الأول) ـ انه لو لم يكن الامام معصوما لزم التسلسل والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة : ان الموجب لنصب الامام جواز الخطأ على الامة

وامتناع التسلسل يوجب، عصمته ولانه حافـظ للشرع، ولوجوب الانكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه

فلو كان الامام جائز الخطأ احتاج الى امام اخر وهكذا فاما ان ينتهى الى امام معصوم وهو المطلوب أم لا فيلزم التسلسل (وامتناع) هذا الشق وهو (التسلسل يوجب) تعين الشق الآخر وهو (عصمته) .

(الثانى) ـ ان الامام انما نصب لحفظ الشرع وكل حافظ للشريعة يجب أن يكون معصوما . أما الصغرى فواضح . وأما الكبرى فلأنه لوجاز عليه الخطأ لم يكن حافظاً للشرع . والى هذا أشار المصنف بقوله : (ولانه حافظ للشرع) .

لايقال : ان الفقيه أيضاً حافظ للشرع مع انه ليس بمعصوم، لانانقول حفظ الفقيه للشرع انما هو فى زمان غيبة الامام عليه السلام وغيبته منا فا فوتناه انما فوتناه بانفسنا لامن قبله تعالى . والحاصل ان حفظ الشرع انما يكون لمنفعة الناس فلو منع الناس هذه المنفعة عن أنفسهم لم يكن على الله حجة بل عليهم .

(الثالث) ـ ماأشار اليه بقوله : (ولوجوب الانكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة) بمعنى انه لو وقع منه الخطأ وجب الانكار عليه للنهى عن المنكر . وهذا مضاد لقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » والقول بأن المراد اطاعته فى بعض الموارد خــلاف الاطلاق والسياق .

(و) (الرابع) ـ انه لو جاز عليه الخطأ (يفوت الغرض من نصبه) اذ نصبه لانقياد الامة ورواج أحكام الله تعالى وخطاؤه ينافى ذلك .

ولا نحطاط درجته عن أقل العوام، ولا ينافي العصمة القدرة وقبح تقديم المفضول معلوم ولاترجيح في المساوى . والعصمة تقتضي النص

(الخامس) ـ ماأشار اليه بقوله : (ولانحطاط درجته عن أقل العوام) لأن الامام أعرف بقبح المعاصي وحسن الطاعات ، فتكون المعصية منه وترك الطاعة أقبح من المعصية وترك العامة من العوام ، اذ العالم التارك أسوء حالا من الجاهل .

(مسألة) (ولا ينافي العصمة القدرة) فان العصمة عبارة عن ملكة قوية باعثة على فعل الواجبات وترك المحرمات فان قبح المعاصي عند المعصوم اكثر من قبح أكل الغائط لدى الشخص السليم ، ولذا قال علي عليه السلام : « ان دنياكم هذه أهون عندي من عراق خنزير في يد مجذوم » وقد مثلنا سابقاً للعصمة بملكة الأم الرؤف المانعة من قتل ولدها العزيز وملكة الشخص المانعة من فقؤ عينه أو صلم اذنه أو نحو ذلك ، وليست العصمة عبارة عن القوة الملجئة والا لم تكن فضيلة للمعصوم ولكان أحط من سائر المطيعين وهو بديهي البطلان .

(مسألة) في وجوب كون الامام أفضل من الرعية . الامام إما ان يكون أفضل من الرعية أو مساويا لهم أو نقص منهم لكن الثالث محال (و) ذلك لأن (قبح تقديم المفضول) على الفاضل (معلوم) ، وقد سبق ان الله تعالى منزه عن القبيح ، (و) الثاني كذلك اذ (لاترجيح في المساوى)فيرجع الى الترجيح بلا مرجح وهو قبيح فتعين الثالث وهو المطلوب .

(مسألة) في لزوم النص على الامام (و) استدل المصنف (ره) على ذلك بأمرين : (الاول) ـ ان احتياج الامام الى (العصمة تقتضي النص) من صاحب الشرع اذ العصمة من الامور الخفية التي لايعلمها الا الله تعالى ومن أطلعه الله عليه، فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى . وقد يؤيد ذلك بقصة موسى عليه السلام الذي اختار من قومه سبعين رجلا فانه عليه السلام مع كونه معصوما لم

وسيرته (ص) وهما مختصان بعلي عليه السلام والنص الجلي في قوله (ص) سلموا عليه بامرة المؤمنين ، وانت الخليفة بعدي وغيرهما ، ولقوله تعالى : انما وليكم الله ورسوله

يعلم المصالح حتى غلبوا مااستحقوا من الله تعالى العقوبة .

(و) الثاني ـ ان (سيرته) أي سيرة نبينا ﷺ تقتضي النص فانه كان شفيقاً بالامة حتى انه لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا بينها ، وانه كان اذا سافر يوماً أو يومين استخلف من يقوم بأمر المسلمين فكيف يترك الامة سدى ويهمل أهم الواجبات والزم الامور . كيف وهذا سيرة كل ربة بيت فانها تستخلف على أولادها وشؤون دارها اذا أرادت الذهاب ساعة فكيف بالرجال الأذكياء الى أن ينتهي الى أول الرجال علماً ودراية وسياسة وكياسة وشفقة .

(مسألة) في ان الامام بلا فصل بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي طالب صلوات الله عليه (وهما) أي العصمة والنص (مختصان بعلي عليه السلام) فانه المعصوم بالاجماع (و) المنصوص عليه بالامامة . ثم ان المصنف (ره) بين (النص الجلي) الوارد (في) امامته عليه السلام وهو (قوله ص) لاصحابه (سلموا عليه) أي على علي (بامرة المؤمنين) والامرة بكسر الهمزة الامارة من أمر الرجل اذا صار أميراً (و) قوله ﷺ لعلي عليه السلام : (انت الخليفة بعدي وغيرهما) كقوله ﷺ في أول اظهار نبوته مشيراً الى علي عليه السلام ، هذا أخي ووصيي وخليفتي بعدي ووارثي فاسمعوا له وأطيعوا له ، والنصوص في ذلك اكثر من الاحصاء ذكرها المخالف والمؤالف ، ويكفي لمن أراد مراجعة غدير الأميني وبحار المجلسي وكتاب السيد البحراني وغيرها (ولقوله تعالى : انما وليكم الله ورسوله) والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون

وانما اجتمعت الأوصاف في علي (ع) ولحديث الغدير المتواتر ولحديث المنزلة المتواتر

الزكاة وهم راكعون(وانما اجتمعت الأوصاف فى على ﷺ) بل فيه نزلت الآية باتفاق المفسرين حين تصدق بخاتمه وهو راكع ، وكلمة (انما)للحصر والمراد بالولى هو الأولى بالتصرف بقرينة السياق مضافا الى نص اللغة والعرف على ذلك .

(ولحديث الغدير المتواتر)فانه ﷺ فى منصرفه من حجة الوداع جمع الناس فى حر الظهيرة ورقى المنبر فى موضع يقال له (غدير خم) وخطب الناس بخطبة طويلة ثم أخذ يد على ﷺ ورفعها حتى بان بياض ابطيهما وقال فى جملة الخطبة : « معاشر المسلمين ألست أولى بكم من أنفسكم ؟ » قالوا : بلى . قال : « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله » ـ الحديث . ثم أمر الناس ببيعته والسلام عليه بامرة المؤمنين . وأتى فى جملة المبايعين أبو بكر وعمر وقالا : بخ بخ لك يابن أبى طالب أصبحت مولاى ومولى كل مؤمن ومؤمنة ، وأنشد هناك حسان بن ثابت قصيدته المشهورة التى مطلعها .

يناديهم يوم الغدير نبيهم   بخم واسمع بالرسول مناديا

وقد تواتر هذا الحديث بهذه الخصوصيات واكثر منها عند الخاصة والعامة كما لايخفى على من راجع الغدير للأمينى وغيره لغيره كعبقات الانوار وغيره .

(ولحديث المنزلة المتواتر) فانه ﷺ قال لعلى ﷺ : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدى » وهذا يدل على ان كلما كان لهارون ﷺ من موسى كان لعلى ﷺ من النبي ﷺ والا لم يصح الاستثناء ،

ولا ستخلافه على المدينة فيمم للاجماع، ولقوله (ص) أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال، ولانه (ع) أفضل وامامة المفضول قبيحة عقلا

ومن جملة ما كان له الخلافة لو مات موسى (ع) قبله فهي لعلي (ع). وهذا الحديث متواتر عند الفريقين أيضاً.

(ولاستخلافه على المدينة) فانه ﷺ لما خرج الى غزوة تبوك استخلفه على المدينة وارجف المنافقون به (ع) فخرج حتى لقي النبي ﷺ وقال: يارسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني استثقالا مني وتحرزاً. فقال ﷺ: «كذبوا انما خلفتك لما تركت ورائي فارجع فأنت خليفتي أفلا ترضى ياعلي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لانبي بعدي»، واذا كان خليفته في تلك الأيام ولم يعزله الى ان مات استمرت ولايته (فيمم) مابعد موته ﷺ أيضاً (للاجماع) على عدم الفصل بل الحاجة بعد الموت أكثر.

(ولقوله ﷺ أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال) والمراد بقاضي الدين حاكم على الحق كما ان معنى قوله (ص): «أقضاكم علي أحكمكم به». هذه كلها وجوه نقليه، وهي اكثر مما ذكره المصنف (ره) لكنه اقتصر على هذا القدر روما للاختصار.

(مسألة) في كونه (ع) احق بالخلافة من جهة العقل (ولأنه (ع) أفضل) من غيره ممن تقمص الخلافة قبله لما سيأتي (وامامة المفضول قبيحة عقلا) وشرعا. ولذا قال الخليل: احتياج الكل اليه واستغناؤه عن الكل دليل على انه أمام الكل.

ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك ، وادعى الامامة

(مسألة) في دليل عقلي آخر على إمامته بلا فصل أشار اليه بقوله : (ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر) الذي عجز عن اعادته سبعون رجلا من الأقوياء (ومخاطبة الثعبان) على منبر الكوفة فسئل عنه فقال : « انه من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبت عنها » والمحكى ان الباب المشتهر الآن بباب الفيل كان يسمى باب الثعبان لدخوله من هذا الباب ولما تسلط معاوية عليه اللعنة أمر بفيل فربط على هذا الباب ليذكروه الناس بهذا الإسم وينسوا الاسم الأول المذكر لمعجزة على أمير المؤمنين ، لكنهم أرادوا ان يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله الا ان يتم نوره (ورفع الصخرة العظيمة عن القليب) فانه لما توجه الى صفين أصاب أصحابه عطش عظيم فأمرهم فحفروا قريباً من دير كان هناك فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فنزل عليه السلام فقلعها دحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء وشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم ، فسئل عن وجه إسلامه فقال : بنى هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه . ثم لازم صاحب الدير الامام عليه السلام حتى استشهد معه . (ومحاربة الجن) حيث أرادت الجن وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم علي عليه السلام وقتل منهم جماعة كثيرة (ورد الشمس) مرتين مرة ببابل ومرة بغيره وقرب الحلة فعلا مسجد خرب مشهور بمسجد رد الشمس وفق الله بعض المؤمنين لتعميره واعادة ذكرى هذه المعجزة العظيمة (وغير ذلك) مما شحن به كتب الأخبار من الطرفين كمدينة المعاجز للسيد البحراني وغيره .

(وادعى الامامة) قبل أبي بكر وعمر وعثمان بل نازعهم في ذلك

فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو (ع)
ولقوله تعالى : وكونوا مع الصادقين . ولقوله تعالى : واولى الأمر منكم
ولأن الجماعة غير علي (ع) غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم وقد خالف ابوبكر كتاب الله تعالى في منع ارث الرسول (ص)

وامتنع عن مبايعتهم يشهد بذلك متواتر التواريخ ، ويكفي دليلا عليه خطبته الشقشقية وغيرها (فيكون صادقا) لما تقدم من ان من ادعى شيئاً وأتى بالمعجزة كان صادقا ، والا لزم اغراء الله تعالى عباده بالقبيح وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

(مسألة) في أدلة اخر على خلافته (ع) بلا فصل (ولسبق كفر غيره) وشركهم أي الثلاثة الذين تقدموا عليه بالاجماع (فلا يصلح للامامة) لقوله عز شأنه تعالى : « لاينال عهدي الظالمين » والكفر والشرك من أعظم الظلم لقوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم » وقال تعالى : «والكافرون هم الظالمون» (فيتعين هو (ع)) لانه لم يسبق منه شرك ولا كفر أما على معتقد الشيعة فواضح ، وأما على معتقد السنة فلأنه كان قبل اسلامه غير بالغ وغير البالغ لاتكليف عليه حتى يكون كافرا أومشركا (ولقوله تعالى : وكونوا مع الصادقين) فانها مضافا الى تفسيرها بعلي (ع) ان الصادق بقول مطلق منحصر في المعصوم وليس غير علي (ع) من الذين تقمصوا الخلافة بمعصوم بالاجماع فيها (ولقوله تعالى) : ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (وأولى الامر منكم) فانه تعالى أمر باتباع أولى الأمر ، والمراد ليس الا المعصوم اذ أمر المسلمين باتباع من يخطىء وفيهم من لايخطىء قبيح عقلا فلا يصدر من المنزه عن القبيح والمعصوم منحصر في علي (ع) وأولاده الطاهرين . هذا مضافا الى تفسيرها بعلي عليه الصلاة والسلام (مسألة) في الامور الدالة على عدم لياقة ابي بكر للخلافة (ولان الجماعة الذين تقمصوا) للخلافة (غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم كفرهم) كما تقدم سابقا لتعيين علي (ع) و هنا لعدم لياقة غيره فلايكون تكرارا (وقد خالف ابوبكر كتاب الله تعالى في منع) فاطمة (ع) عن (ارث رسول الله

بخبر رواه ، ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعا النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وام ايمن وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز وأوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها فدفنت ليلا

العجيبة الطويلة فلم يبال بكلامها واستمسك (بخبر رواه) عن رسول الله ﷺ وهو انه قال : « ان الله اذا أطعم نبيا طعمة كانت لأولي الأمر بعده » وهذا الخبر لم يروه أحد الا شاذ تبعه في التصديق مع انه مخالف لنص الكتاب الدال على ارث الورثة عن الأنبياء كما استشهدت به الصديقة الطاهرة في خطبتها (ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وام أيمن) فلم يصدقهم (وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن) مع ان عليا وفاطمة (ع) كانا معصومين وام أيمن كانت ممن شهد النبي ﷺ لها بالجنة (ولهذا ردها) الى الذرية فاطمة (ع) (عمر بن عبدالعزيز) لما علم كونها (ع) مظلومة . وأمر الفدك عجيب فكان يأتي خليفة يغصبها ويأتي خليفة يردها ، فقد غصبها أبو بكر وردها عمر بن الخطاب، واقطعها عثمان مروان بن الحكم ثم ثلثها معاوية فاقطع كل ثلث لواحد مروان وعمرو بن عثمان ويزيد بن معاوية وردها عمر بن عبد العزيز وغصبها يزيد بن عبد الملك وردها السفاح وغصبها المنصور وردها المهدي وغصبها موسى بن المهدي وردها المأمون وغصبها المتوكل (و) قد غضبت على أبي بكر حتى انها (أوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها) غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلاة عليها (فدفنت ليلا) وعفي موضع قبرها اعلاما بذلك ، وقبرها (ع) مجهول الموضع الى الحال ، وقد قال رسول الله ﷺ فيما رواه الفريقان : « ان رضاها من رضى الله وسخطها من سخطه »

ولقوله :اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقول عمر : كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه، وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف

ولقوله ان له شيطانا يعتريه

(ولقوله) أي أبي بكر . (أقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم) فانه لو كان صادقا لم يصلح للامامة لاعتراف نفسه به مع وجود علي عليه السلام وان كان كاذبا فعدم صلاحيته للامامة أظهر اذ الكاذب لايصلح لها (ولقوله ان له شيطانا يعتريه) قال : ان لي شيطانا يعتريني فاذا استقمت فاعينوني وان عصيت جنبوني و هو ان كان صادقاً لم يصلح للامامة اذ من يعتريه الشيطان لايصلح لها وان كان كاذبا فالامر أخطر كما مر.

(ولقول عمر : كانت بيعة أبي بكر فلتةً)أي فجأة وبغتة عن خطأ وبلا تدبير وابتناء على أصل وفكر (وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه) . وهذا من أعظم الذم والتخطئة ، ولا ينافي هذا تعظيم عمر له فانه طالما عظم شخصا ثم نسبه الى مالايليق به ، وهل كان أعظم من رسول الله ﷺ حيث نسبه الى الهجر وشك في نبوته يوم الحديبية واخذ برداءه حين صلى على بعض وخالفه في متعة الحج الى غير ذلك ؟ !

(وشك) أبو بكر (عند موته في استحقاقه للامامة) حيث قال حين حضرته الوفاة : وددت اني سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو وكنا لاننازع . وفي رواية أخرى : ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا الأمر حق . وقال أيضاً : ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمر وكنت الوزير .

(وخالف الرسول في الاستخلاف) فان النبي ﷺ لم يستخلف أحدا

عندهم وفي تولية من عزله ، وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو أفضل وعلي لم يول عليه أحداً وهو أفضل من اسامة ولم يتول عملا في زمانه وأعطاه سورة براءة ، فنزل جبرئيل وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها

(عندهم) أى عند العامة واستخلف أبو بكر عمر فان كان الاستخلاف حقا فلم لم يفعله النبي ﷺ وان كان باطلا فلم فعله أبو بكر لكن الأول باطل عند العامة فما فعله أبو بكر يكون باطلا .

(و) خالف النبي ﷺ (في تولية من عزله) فانه ولى عمر امور المسلمين مع ان النبي عزله ، فانه ﷺ ولاه أمر الصدقات فشكاه العباس الى النبي ﷺ فعزله عن الولاية .

(و) خالف الرسول ﷺ أيضاً (في التخلف عن جيش اسامة) كما خالف عمر وعثمان (مع علمهم لقصد) النبي ﷺ (البعد) عن المدينة لئلا يتقمصوا الخلافة بعد موته ﷺ ، وقد كرر ﷺ الامر بتنفيذ جيشه ولعن المتخلف منه وغضب لذلك أشد الغضب لما رآهم تخلفوا .

(و) أيضا (ولى) ﷺ (اسامة) بن زيد وهو ولد في الثامنة عشر من عمره (عليهم فهو أفضل) منهم لان الأمير أفضل من المأمور بالبداهة ، (و) أما (علي) عليه السلام فالنبي ﷺ (لم يول عليه أحداً وهو أفضل من اسامة) بالضرورة فهو أفضل منهم لان الافضل من الأفضل أفضل بالبداهة (و) من الادلة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة انه (لم يتول عملا في زمانه) ﷺ بل واكثر من ذلك (و) هو انه ﷺ (أعطاه سورة براءة) ليقرأها على الناس وأمره بالحج بهم (ف) لما مضى بعض الطريق (نزل عليه ﷺ (جبرئيل) عليه السلام (وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها

الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا واحرق بالنار الفجائة السلمي ولم يعرف الكلالة ولاميراث الجدة واضطرب في كثير من احكامه ، ولم يحد خالداً ولا اقتص منه

الا هو أو واحد من أهله فبعث بها علياً) ﷺ ، ومن لايليق بأداء سورة في حياة النبي ﷺ فكيف يصلح لتولي جميع شؤون المسلمين بعد مماته ﷺ

(و) من الادلة على عدم صلاحيته انه (لم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع ليسار سارق)

وهو خلاف الشرع (واحرق بالنار الفجائة السلمي) وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك وقال : « لايعذب بالنار الارب النار » (ولم يعرف الكلالة) ثم قال : أقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان ومن المعلوم ان الحكم بما لايعلم محرم شرعا (ولا) عرف (ميراث الجدة) فانه سألته جدة عن ميراثها فقال : لاأجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه فأخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي ﷺ أعطاها السدس (واضطرب في كثير من أحكامه) واستفسر الصحابة كعدم علمه بحكم الخنثين وارادته قطع رجل سارق وكان له يد وارادته ان يجعل الجد ابا وجهله القدر .

(ولم يحد خالداً ولا اقتص منه) حين قتل مالك بن نويرة وواقع زوجته ليلة قتله فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص وأمر عمر بعزله وقتله فلم يفعل الى ان ولي عمر فعزله ، وكذلك لم يحده حين أحرق جمعاً بالنار وقدعارضه عمر فأتى أبا بكر فقال : تدع رجلايعذب بعذاب الله عز وجل فلم يأبه بقوله ولم يعرف جواب اليهودي الذي سأله عما ليس لله وعما ليس عند الله وعما لا يعلمه الله حتى سأل علي بن أبي طالب ﷺ . ولم يعرف كيف جواب وفد النصارى وترك الأضحية خلافا لرسول الله ﷺ لشبهة واهية . وود اموراً تسعة كلها

ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته وبعث الى بيت أمير المؤمنين ورد عليه الحسنان (ع) لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة (ع)، وأمر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي (ع)

لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار و فيه فاطمة و جماعة من بني هاشم و ضربوا فاطمة فالقت جنينا

عليه لاله. وتفصيل هذه الامور في غدير الاميني وغيره.

(ودفن في بيت رسول الله ﷺ وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته) فكيف يجوز ذلك بعد موته. (وبعث الى بيت أمير المؤمنين) صلوات الله عليه (لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار و فيه فاطمه و جماعة من بني هاشم) بل قالوا لعمر ان فيها فاطمه قال وان، وهذا من الامور التي ندم ابوبكر عليها كمافي حديث التسعة (و ضربوا فاطمه فالقت جنينا) اسمه محسن وقد اهدر رسول الله ﷺ دم هبار الذي أخاف ابنته زينب حتى مرضت ومات ولدها لذلك فكيف بمن صنع بفاطمة (ع) ذلك.

(ورد عليه الحسنان (ع) لما بويع) فقالا له: « لست له أهلا » وهما الصادقان سيدا شباب أهل الجنة. (وندم على كشف بيت فاطمة (ع)) كما في حديث التسعة التي ندم عليها. وكل ما ذكرناه موجود في كتب القوم بطريق معتبر. ولقد أراح القوشجي نفسه بكلمة « لم يثبت » أو نحوه فمثله في ذلك مثل السوفسطائيين الذين اراحوا أنفسهم بكلمة واحدة وهي كون ما يذكر خصمهم من البديهيات (خيالا).

(مسألة) فيما يدل على عدم أهلية عمر للخلافة. (وأمر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام) فانه أتي بامرأة قد زنت وهي

فقال : لولا علي لهـلك عمر ، وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلا عليه أبو بكر : « انك ميت وانهم ميتون » فقال : كأني لم أسمع هـذه الاية ، وقال : كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال ، لما منع من المغالات في الصداق وأعطى أزواج النبي (ص) واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم وقضى في الحد بمائة

حامل فأمر برجمها فقال له (ع) : ان كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل ، فأمسك (فقال : لولا علي لهلك عمر) وأتى بامرأة مجنونة زنت فأمر برجمها فقال له علي (ع) : ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق ، فأمسك وقال : لولا علي لهلك عمر . (وتشكك في موت النبي (ص)) فانه لما مات رسول الله (ص) قال : والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم (حتى) نبهه و (تلا عليه أبو بكر : « انك ميت وانهم ميتون » فقال : كأني لم أسمع هذه الآية) ومن العجيب ـ وليس منه بعجيب ـ ان يقول : حسبنا كتاب الله .

(وقال) يوما في خطبته : من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة : كيف تمنعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله : « وآتيتم أحداهن قنطاراً » ؟ فقال : (كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال) ، والى قصة ذلك أشار المصنف (ره) بقوله : (لما منع من المغالات في الصداق) ومثله لا يصلح للامامة كما لا يخفى . (وأعطى أزواج النبي (ص)) حقاً ليس لهن حتى انه أعطى عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة . (واقترض) من بيت المال ثمانين ألف درهم فانكروا عليه ذلك . (ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم) الذي أوجبه الله تعالى في كتابه العزيز (وقضى في الحد بمائة

قضيب ، وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم فى الشورى بضد الصواب وخرق كتاب فاطمة (ع)

قضيب) وليس ذلك من الشريعة فى شىء . (وفضل فى القسمة) بعدما كان رسول الله (ص) يعطيهم بالسوية ، فقد خالف رسول الله (ص) فى ذلك واتبعه عثمان وزاد عليه حتى أوجب ثلما فى الاسلام . (ومنع المتعتين) و « حى على خير العمل » فانه صعد المنبر وقال : أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله (ص) انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل . (وحكم فى الشورى بضد الصواب) . فانه خالف رسول الله فى تعيين الخليفة على قول الشيعة وعدم تعيينه على قول العامة ، وخالف أبا بكر فى تشخيصه فى واحد وقد جعل الشورى فى ستة بحيث لاتصل النوبة الى على (ع) وقد ناقض فى الشورى نفسه فقال تارة ان النبي (ص) رضى عن الستة وقال تارة انه (ص) غضب عليهم . (وخرق كتاب فاطمة (ع)) فان أبا بكر رد عليها (ع) فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت من عنده والكتاب فى يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها عليه فأخذ الكتاب منها (ع) وخرقها ودخل على أبى بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها . ولم يصل حين فقد الماء فى حياة الرسول (ص) . ونهى رجلا عنها حين سأله عمن فقد الماء وهو أبان تقمصه للخلافة فذكره عمار . وأمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر فبلغ ذلك عليا (ع) فأتاه وقال له : ليس عليها رجم لأن الله يقول : « والوالدات » ـ الآية وقال : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » فخلى عنها . ولم يدر حكم الشكوك فى الصلاة . وجهل معنى الأبّ فى قوله تعالى « وفاكهة وأبا » . ولم يدر تأويل الآية فى باب الحجر الأسود الى ان نبهه على (ع) . وجهل كفارة بيض النعام . ولم يعرف معنى قوله تعالى : « أذهبتم

طيبانكم ، حتى أعلمته امرأة فقال : كل الناس أفقه من عمر . ولم يعرف القضاء في غلام خاصم امه . وأمر بسجن رجل حيث لم يفهم معنى كلامه فرده علي عليه السلام ولم يعلم حكم السهو عن الحمد في الركعة الأولى حتى قرأها في الثانية مرتين . وتناقض في الارث حكمه . ولم يعرف طلاق الأمة حتى أرشده أمير المؤمنين عليه السلام . وأفتى في الحائض بعد الافاضة بخلاف الشريعة . وجهل حكم النكاح في العدة ، وجهل ارث الجد . وعاقب امرأة أخذت غلامها بخلاف الشرع . وأفزع حاملا حتى أجهضت فأدى دية الولد بأمر علي عليه السلام . وأمر برجم مضطرة فأشار علي عليه السلام بالصواب . ولم يدر حكم ولد لم يشبه أباه وخالف الشرع في تجسسه في امور ثلاثة . ولم يدر حد الخمر . ولم يعرف القضاء في امرأة احتالت على شاب حتى أعلمه أمير المؤمنين عليه السلام . وجهل حكم رجلين احتالا في التوديع عند امرأة حتى عرفه أمير المؤمنين عليه السلام فقال : لاأبقاني الله بعد ابن ابي طالب ولم يعرف الكلالة وحكم الأرنب والقود . وأخطأ في أمر رجم امرأة غاب زوجها فحملت بعد سنتين حتى أرشده معاذ . وجهل حكم من قتل رجلا من أهل الذمة وحكم القاتل الذي عفى عنه لبعض أولياء المقتول . وخالف رسول الله في دية الأصابع . ولم يعرف دية الجنين . ولم يدر حكم سارق اقطع اليد والرجل حتى أشار اليه أمير المؤمنين عليه السلام . وأخذ ماأهديت الى ام كلثوم من من الجواهر وجعلها في بيت المال . ودرأ الحد عن المغيرة . ولم يعط عجوزاً حقها ثم قال : كل واحد أفقه منك حتى العجائز ياعمر . ولم يدر حكم المتسابين وقطع شجرة الرضوان . ونهى عن التبرك بالصلاة في مصلى الرسول صلى الله عليه وآله ولم يعرف جواب أحبار اليهود . ولم يدر ليلة القدر . وضرب ابن له بالدرة لغير موجب . الى غير ذلك مما جمعه العلامة الأميني في السادس من الغدير فراجع

وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في أمر المسلمين ماأحدثوا وآثر أهله بالأموال وحمى لنفسه

(مسألة) فيما يدل على عدم صلاحية عثمان للخلافة (وولى عثمان) امور المسلمين (من ظهر فسقه حتى احدثوا فى أمر المسلمين ماأحدثوا) فانه استعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر ، وصلى بالناس أربع ركعات وهو سكران ، واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ماأخرجه أهل الكوفة منها ، وولى عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها ، وولى معاوية الشام حتى ظهر منه من الفتن ماظهر ، وانقاد الى أمر مروان حتى احدث فى الدولة الإسلامية نكبة أوجبت قتله وتزلزل بعد ذلك أمر المسلمين ، (وآثر أهله بالأموال) فانه أعطى مروان خمسمائة الف دينار ولابن ابى سرح مائة الف ولطلحة مائتى الف ولعبد الرحمن الفى الف وخمسمائة وستين الفا وليعلى ابن امية خمسمائة الف ولزيد بن ثابت مائة الف وأخذ لنفسه ثلاثمائة وخمسين ألفاً وأعطى الحكم ثلاثمائة الف درهم وآل الحكم الفى الف وعشرين الفا والحارث ثلاثمائة الف وسعيد مائة الف والوليد مائة الف وعبد الله ثلاثمائة الف مرة وستمائة الف اخرى وأبى سفيان مائتى الف ومروان مائة الف وطلحة الفى الف ومائتى الف مرة وثلاثين الف الف أخرى والزبير تسع وخمسين الف الف وثمانمائة الف وابن أبى وقاص مائتين وخمسين الفا وأخذ لنفسه ثلاثين الف الف وخمسمائة الف ، ولذا قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه فى خطبته الشقشقية :الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنوابيه يخضمون مال الله خضمة الابل نبتة الربيع .

(وحمى لنفسه) فانه حمى للرعى حول المدينة كلها من مواشى المسلمين كلهم الا عن بنى امية ، وذلك مناف للشرع فان النبي صلى الله عليه وآله جعل الناس فى الماء والكلاء والنار شرعا سواءاً ، ولذا عدته عائشة مماأنكروا عليه فقالت : وانا

ووقع منه أشياء منكرة فى حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عماراً حتى أصابه فتق

عتبنا عليه كذا وموضع الغمامة المحماة فمن الفائق للزمخشرى يسمى العشب بالغمامة كما يسمى بالسماء المحماة من احميت المكان فهو محمى أى جعلته حمى .

(ووقع منه أشياء منكرة فى حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه) فانه كان فى الكوفة خازن بيت مال المسلمين فلما ولى عثمان وولى وليد بن عقبة واسرف الوليد فى بيت المال جاء ابن مسعود وألقى مفاتيح بيت المال الى الوليد وقال : من غير غير الله ما به ومن بدل اسخط الله عليه وما أرى صاحبكم الا وقد غير وبدل فكتب الوليد الى عثمان بذلك فكتب اليه عثمان يأمره باشخاصه ، ثم قدم ابن مسعود وعثمان يخطب على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله فلما رآه قال : الا انه قد قدمت عليكم دويبة سوء من يمشى على طعامه يقىء ويسلح . فقال ابن مسعود : لست كذلك ولكنى صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله يوم بدر ويوم بيعة الرضوان . ونادت عائشة : أى عثمان أتقول هذا لصاحب رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ فقال عثمان : اسكتى . فقال لعبد الله بن زمعة : اخرجه اخراجا عنيفاً ، فضرب به الأرض فكسر ضلعاً من أضلاعه . وعارض على عثمان فى ذلك ، فمات من ذلك وأوصى أن لا يصلى عليه عثمان وكان يقول ابن مسعود ان دم عثمان حلال .

(وضرب عماراً حتى أصابه فتق) وكان عمار يطعن فى عثمان وكان يقول وقتلناه كافراً . فانه كان فى بيت المال سفط فيه حلى فأخذ منه عثمان الحلى به بعض اهله فأنكروا ذلك عليه فصعد المنبر وخطب فقال : هذا مال الله اعطيه من شئت وأمنعه عمن شئت ، فعارضه عمار فضربه عثمان حتى غشى عليه واطلعت عائشة شعراً من رسول الله صلى الله عليه وآله ونعلا وثيابا من ثيابه ثم قالت : ماأسرع

وضرب أبا ذر ونفاه الى الربذة ، واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبها

ماتركتم سنة نبيكم ، وعارضه على عليه السلام وعمرو بن العاص وغيرهما . وفى مرة اخرى أمر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمان برجليه وهى فى الخفين على مذاكيره فأصابه الفتق وضربه غلمانه حتى انفتق له فتق فى بطنه ورغموه وكسروا ضلعاً من أضلاعه . وأراد مرة نفيه الى الربذة لما علم أنه دفن أبا ذر (ره) فمنعه على عليه السلام وغيره .

(وضرب أبا ذر ونفاه الى الربذة) حيث كان ينهاه عن المنكر فى تقسيمه الاموال على أهاليه ، مع ان النبي صلى الله عليه وآله كان مقر بالهؤلاء قائلا فى حقهم مايدل على جلالة شأنهم .

(واسقط القود عن ابن عمر) لما قتل الهرمزان وجفينة بنت أبى لؤلؤة صغيرة . وعارضه على عليه السلام فى ذلك فانه لما صعد المنبر وعفى عن عبيد الله بن عمر قال على عليه السلام : أقد الفاسق فانه أتى عظيما قتل مسلما بلا ذنب ، ثم قال عليه السلام لعبيد الله : يافاسق لئن ظفرت بك يوماً لأقتلنك بالهرمزان ، فلما ولى عليه السلام هرب الى معاوية .

(و) اسقط (الحد عن الوليد مع وجوبهما) فانه شرب الخمر وصلى بالناس الصبح أربع ركعات ثم التفت الى الناس فقال : أزيدكم ، فأجابه أحدهم لازادك الله مزيد الخير ، ثم تناول حفنة من حصى فضرب بها وجه الوليد وحصبه الناس وقالوا : والله ماالعجب الا ممن ولاك ، ثم اتوا وشهدوا عليه عند عثمان فلم يقبل شهادتهم وتوعدهم وتهددهم ، فنادت عائشة حينما أخبرت : ان عثمان أبطل الحدود وتوعد الشهود ، وجاء على عليه السلام وأقام عليه الحد بعد

وخذلته الصحابة حتى قتل وقال أمير المؤمنين (ع) : قتله الله ، ولم يدفن الا بعد ثلاث ، وعابوا غيبته عن بدر واحد والرضوان

كلام جرى بينه وبين عثمان .

(وخذلته الصحابة حتى قتل) بل حرض عليه غير أمير المؤمنين عليه السلام حتى ان عائشة كانت تشبهه بالنعثل اليهودى . (وقال أمير المؤمنين عليه السلام قتله الله) . وقال في الخطبة الشقشقية: « الى ان انتكث فتله وأجهز عليه عمله وكبت به بطنته » (ولم يدفن إلا بعد ثلاث) وهذا مايدل على تكفير الصحابة الأخيار له ، وقد كان فيهم من العشرة المبشرة بزعم القوم جماعة كطلحة والزبير وغيرهما .

(وعابوا غيبته عن بدر واحد والرضوان) أى بيعة الرضوان وكأن الله تعالى أراد حرمانه عن هذه الفيوضات ، واحداثه وبدعه وجهاله اكثر من ان تحصى فقد نفى عليا عليه السلام عن المدينة وأمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر فأرشده علي عليه السلام الى الآيتين فرجع عن أمره ، وأتم الصلاة في السفر أربعاً بعد ماصلى رسول الله (ص) وأبو بكر وعمر وهو شطراً من خلافته قصراً ، وأبدع في اختـــراع الأذان الثالث ، وأدخل دور المسلمين في مسجد الحرام بدون رضى أربابها ولما عارضوه حبسهم ، ونهى عن الجمع بين الحج والعمرة مخالفه علي عليه السلام وقال : « لم أكن لأدع سنة رسول لله (ص) لقول أحد من الناس » ، وافتى بعدم وجوب الغسل اذا لم ينزل المجامع ، وكتم حديث رسول لله في فضل المرابطة ، وأخذ من الخيل الزكاة بعد ماوضعه رسول الله عنها ، وغير خطبة العيدين لجعلها قبل الصلاة خلافا لرسول الله (ص) وأبي بكر وعمر ، وأراد قتل مسلم بكافر فنهوه ثم جعل دية الكافر كدية المسلم ، وترك القراءة في الركعة الاولى من المغرب والأولين من العشاء ، وأراد اكل الصيد

وعلي عليه السلام أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) باجمعها ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد

وهو محرم فنهاه أمير المؤمنين عليه السلام ، ولم يعرف القضاء في ولد بين زوج وزان حتى استفتى أمير المؤمنين عليه السلام فقضى على بأن الولد للفراش وللعاهر الحجر ، وأخذ في مسألة الرجوع الى المطلقة بقول ابي وفي مسألة اخرى بقول امرأة ، وألحمه رجل في عقاب الميت وأرسل الى علي عليه السلام فأجابه عليه السلام فقال عثمان : « لولا علي لهلك عثمان » ، ولم يدر حكم الجمع بين الاختين بالملك بل قال أحلتهما اية وحرمتهما آية ، وجهل وجه حجب الاخوين الأم وقد قال تعالى : « فان كان له اخوة » ، ولم يأخذ بقول المعترفة بالزنا وابتاع ماوقف رسول الله (ص) فيه حتى وكلمه علي عليه السلام في ذلك فرفع عليه الدرة الى غير ذلك

(مسألة) في ان علياً عليه السلام أفضل الصحابة (وعلي عليه السلام أفضل) الصحابة (لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) باجمعها ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر) وهي أول حرب رسول الله (ص) التي امتحن الله به المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين ، وكانت الراية في يده وقد قتل نصف المشركين ، وباقي المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر .

(وأحد) فانه عليه السلام قتل صاحب راية المشركين فأخذها غيره فقتله عليه السلام الى ان قتل تسعة منهم كلهم يأخذ الراية عقيب الآخر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم ، وخالف بعضهم رسول الله (ص) في أمره بملازمة مكانه ، ولهذا ظهر المشركون على المسلمين والراية في يد خالد بن الوليد وانهزم المسلمون وتفرقوا عن رسول الله (ص) فضربه المشركون بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه وأمير المؤمنين عليه السلام وحده باق يذب عنه ، وكان كلما حمل على النبي (ص) جمع يقول : « ياعلي اكشفهم عني » الى ان فتح الله تعالى على يديه

ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها ، ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته منه

ورجع المسلمون .

(ويوم الأحزاب) فقد بارز عمرو بن عبدود فلم يقدم الى برازه أحد الاأمير المؤمنين عليه السلام وكان النبي صلى الله عليه وآله يمنعه عن ذلك مراراً الى ان اذن له فبرز عليه السلام وقتله ، وقال النبي صلى الله عليه وآله : « لضربة علي عليه السلام خير من عبادة الثقلين » وتم الفتح على يده عليه السلام .

(وخيبر) فان علياً عليه السلام كان آنذاك أرمد العين فأعطى النبي صلى الله عليه وآله الراية بيد أبي بكر وأمره بفتح الحصن فذهب ورجع خائباً وأعطاها من الغد عمر ففعل كذلك فقال صلى الله عليه وآله : « لاسلمن الراية غداً الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار » ، ثم سلمها بيد علي عليه السلام بعد ما تفل في عينه عليه السلام فشفي من الرمد ، فذهب وفتح الحصن وقلع بابه وجعله جسراً على الخندق حتى عبر عليه المسلمون ، وكان الباب عظيما حتى انه لم يتمكن رده إلا سبعون رجلا .

(وحنين) وقد سار النبي صلى الله عليه وآله في عشرة آلاف من المسلمين أو اكثر حتى تعجب أبو بكر من كثرتهم ، ومع ذلك فقد انهزم المسلمون ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله الا تسعة أحدهم علي عليه السلام كانوا يذبون عن النبي حتى هزموا المشركين وتم الفتح على يده عليه السلام (وغيرها) مما ذكرها أرباب السير والتواريخ

(ولانه) عليه السلام (أعلم) من غيره (لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وآله وكثرة استفادته منه) فانه عليه السلام ربي في حجر الرسول من صغره ولازمه في الخلوة والملأ وصار صهره في كبره ولم يفارقه الى ان فاضت روحه المقدسة في يده ، وقد قال عليه السلام : « علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف

ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي (ص) أقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه ، وأخبر هو عليه السلام بذلك

باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب ، ولذا قال صلى الله عليه وآله : « أنا مدينة العلم وعلى بابها » (ورجعت الصحابة اليه فى أكثر الوقائع) ابتداءاً أو (بعد غلطهم) كما عرفت شطراً من ذلك .

(وقال النبي صلى الله عليه وآله) فيما تواتر عنه : (أقضاكم على) والقضاء يستلزم العلم ضرورة ، وقد ظهر منه عليه السلام أحكام فى القضاء تدل على كثرة علمه ووفور فضله كقضية الارغفة والابل التى كانت ميراثا ومن حلف على قيد رجل عبده والمرأتين المتنازعتين فى ولد والمرأة التى احتلت على رجل والسيد والعبد اللذين ادعى كل واحد منهما السيادة والمسألة المنبرية وغير ذلك مما يحتاج الى كتاب ضخم .

(واستند الفضلاء فى جميع العلوم اليه) كما ذكره ابن أبى الحديد فى شرحه لنهج البلاغة ، فالتفسير والنحو والمعارف الآلهية والاخلاقيات والسياسات والفقه وغيرها ترجع معظمه اليه عليه السلام ، بل مثل العلوم الغريبة المنتسبة الى جابر بن حيان تلميذ الصادق عليه السلام أيضاً منتسبة اليه لتلمذ الصادق عليه السلام على أبيه وهكذا الى على (ع) ومن نظر الى نهج البلاغة لم يحتج الى شاهد آخر

(و) قد (أخبر هو عليه السلام بذلك) فقال فى مواضع عديدة : « سلونى قبل ان تفقدونى » وهذه الكلمة من خواصه (ع) حتى انه كل من قالها افتضح فى مجلسه . وقال (ع) : « سلونى عن طرق السماء فانى أعرف بها من طرق الأرض » وقال (ع) : « والله لو ثنيت لى الوسادة لحكمت بين

ولقوله تعالى: وأنفسنا، ولكثرة سخائه على غيره

أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم. وقال (ع): «ان هٰهنا لعلماً جماً لو وجدت له حملة»، وبالجملة فلا يحفظ تاريخ العلم بعد رسول الله ﷺ أحداً كان مثله من الاولين والآخرين.

(ولقوله تعالى): «قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم (وأنفسنا) وأنفسكم»، فقد أطبق المفسرون وأرباب السير ان المراد بالابناء الحسن والحسين عليهما السلام والمراد بالنساء فاطمة (ع) والمراد بالانفس أمير المؤمنين (ع) وهذا صريح في أفضليته (ع) على جميع من عداه، إذ رسول الله ﷺ أفضل من الجميع فمساويه كذلك لأن مساوي المساوي مساو ضرورة. ثم ان دعاءه في المباهلة دون غيره دليل على أعظمية مرتبته عند الله تعالى من غيره، اذ كانت المباهلة للدعاء على النصارى، ومن المعلوم انه انما يحضر النبي ﷺ للدعاء من يعلم باستجابة دعائه لجاهه عند الله تعالى.

(ولكثرة سخائه على غيره) فانه هو وعياله صاموا ثلاثة أيام وتصدقوا بفطورهم وباتوا طاوين حتى أنزل الله تعالى فيهم سورة كاملة - وهي سورة هل أتى - وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملك وهو أربعة دراهم فأنزل الله تعالى في حقه «الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية» الآية. واقترض ديناراً لأهله ثم آثر به على غيره، وكان يشد على بطنه الحجر من شدة الجوع ويجمع أمواله فيتصدق بها متفرقات الى ان قالوا مرة: انه ليس له مال، فأمر عامله ان يجعلها دراهم ويكبسها مكان التمر فأحضر طلحة والزبير وقال لعامله: اصعد واضرب برجلك على ماهناك، فضرب فانتثرت الدراهم حتى عجبا لذلك وقالا: ان له لمالا، فقال (ع): هذا مال من لا مال له. وتصدق بخاتمه الذي

وكان أزهد الناس بعد النبي (ص)

كان يسوى مالا عظيما فى ركوعه حتى انزل الله تعالى فى حقه : « انما وليكم الله » الآية . وأعرض عن سلب درع عمرو مع ما كان لها من القيمة ، وكان يعطى بيت المال جميعه ثم يأمر بكنسه فيصلى فيه ، وكان يقول : « يابيضاء ويا صفراء غرى غيرى » وكان لو كان له بيت من تبر وبيت من تمر انفق الأول قبل الثانى ومع ما كان له من الأموال مات وهو مديون بسبعمائة الف وباع بستانه مرة وأنفق ثمنه فى سبيل الله ولم يدخر منه شيئاً لطعام يومه مع انه وأهله كانوا فى شدة ، وسخت نفسه عن فدك فلم يردها فى أيام خلافته .

(وكان أزهد الناس بعد النبي ﷺ) فهو سيد الزاهدين وأفضل العابدين وامام المتقين ، فقد كان يلبس الخشن ويأكل الجشب وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف أخرى ، وكان يرتعد من البرد ولم يكن له ثوبان بل ثوب واحد فربما غسله ولبسه رطباً ، وكان يأكل الخبز الشعير اليابس المرضوض ولم يشبع من طعام قط ، وكان يمنع نفسه أطائب الطعام من غير ان يحرمها ، وشبه الدنيا بعفطة عنز تارة وعراق خنزير فى يد مجذوم أخرى ، وطلقها ثلاثا ثالثة ، ولم يضع لبنة على لبنة ، ولم يكن فى بيته فراش أما حين عرسه بفاطمة (ع) فقد كان لهما جلد كبش ينامان عليه ليلا ويعلفان بعيرهما عليه نهاراً . وأما فى حين خلافته فقد أتاه رجل فرآه جالساً على حصير صغير وليس فى البيت أثاث فقال : ياأمير المؤمنين اين الاثاث ؟ فقال مامضمونه انه ﷺ بعثها الى داره الاخرى ، وتزوج بأم البنين فضرب خباءاً فى خارج البلد فكان يسكن معها هناك زهداً فى حطام الدنيا ، وقلما كان يأتدم فان فعل فبالملح أو الخل فان ترقى فبنبات الأرض فان ترقى فبلبن ، وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ، وكان يقول : « لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات » ، وفى رواية : انه كان

وأعبدهم

يأكل كل أربعين يوم مرة ، وفى أخرى فى كل أضحى مرة لأنه كان يعلم ان الجميع يأكلونه ، وقال هو بنفسه : « قد اكتفى من دنياكم بطمريه ومن طعمه بقرصيه » حتى ان أولاده عليهم السلام كان يتبعون سيرته فكان يأكل أحدهم خبزاً وبقلا فى الحيرة فسأله بعض عن أكله وانه لم لا يأكل أطائب الطعام ؟ فقال : اين أنت من أمير المؤمنين عليه السلام حتى انه فى ليلة ضرب فى سحرها قدمت له أم كلثوم بنته فى طبق واحد لبنا وملحا فلم يرض عليه السلام بذلك وأمرها برفع اللبن وبالجملة فهو أزهد الزاهدين وخطبه وكلماته فى الزهد قدوة كل طالب ومنية كل طالب .

(وأعبدهم) حتى ان جبهته كانت كركبة البعير لكثرة سجوده ، وكان من شدة توجهه والتفاته الى مولاه حال الصلاة انهم كانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلاة لالتفاته بالكلية الى الله واستغراقه فى المناجات معه ، وكان يغشى عليه فى كل ليل مرات من خوفه تعالى كما يخبرنا بذلك قصة أبى الدرداء الطويلة وخبر ضرار عند معاوية معروف ، وكان يصلى فى كل ليلة الف ركعة ، وانبسط له ليلة الهرير بساط فصلى عليه والسهام تقع بين يديه والنصول الى جوانبه . وقد كان زين العابدين عليه السلام مع كثرة عبادته حتى لقب بهذا اللقب وحتى قالت جارية له : « مافرشت له ليلا ولا قدمت اليه طعاماً نهاراً » كناية عن قيامه جميع الليالى وصيامه جميع الأيام اذا نظر الى الصحيفة التى كانت فيها عبادات علي (ع) يستصغر عبادة نفسه أشد استصغار ، وكان يجلس بعد صلاة الصبح الى أول الشمس يعقب ويزجر من ترك الناس ذلك ، وقد ضرب وهو فى الصلاة ، وكان كثير البكاء حتى لقب بتاج البكائين وقال الشاعر : « هو البكاء فى المحراب ليلا »

وأحلمهم وأشوفهم خلقا وأقدمهم ايماناً

(وأحلمهم) فانه عفى عن ابن عمر حيث لم يبايع مع انه كان يتمكن من جبره ، وعفى عن مروان وعائشة وعبد الله بن الزبير يوم الجمل مع كونهم أشد الأعداء له (ع) وعفى عن سعيد بن العاص وكان من أشد أعـداته ، وصفح عن أهل البصرة بعد تسلطه عليهم ، وترك ابن ملجم فى دياره وجواره مع علمه بأنه سيقتله ، وفى صفين ملك أصحاب معاوية الشريعة فمنعوه (ع) وأصحابه الماء ثم هزمهم عن مواقفهم وملك الشريعة فأراد أصحابه (ع) أن يفعلوا ذلك بأصحاب معاوية فنهاهم عن ذلك ، وكان أهل الكوفة يؤذونه فيحلم عنهم مع قدرته عليه السلام على أخذهم ، وأساء اليه كل من الخلفاء الثلاثة لحلم عنهم وأحسن بدل الاساءة اليهم حتى انه استأذن من فاطمة عليها السلام فى دخول الأولين دارها .

(وأشوفهم خلقاً) وأطلقهم وجهاً حتى نسبه عمر الى الدعابة وهو الضحاك اذا اشتد الضراب ، فقد قال معاوية : رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً . وقال صعصعة : كان فينا كأحدنا فى لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد . ويدخل فى قوله : « وأشوفهم خلقاً » الفضائل بأسرها كالعدالة والغيرة والعفة والشهامة والتواضع وحسن الظن والصدق والمروة وغيرها من الصفات الحسنة ، ويدل على ذلك ماورد فى التواريخ من أخلاقه وسيرته (ع) ولولا خوف الاطالة لنقلنا شطراً من ذلك .

(وأقدمهم ايمانا) فقد بعث النبي ﷺ يوم الاثنين وأسلم على (ع) يوم الثلاثاء فيما يرويه انس ، وقد قال (ص) : « أولكم إسلاما على بن أبى طالب » وكان يقول : « انا أول من آمن وأول من صلى » ولم ينكره عليه أحد ، والأدلة على ذلك فوق حد التواتر .

وأطلقهم لساناً وأشدهم رأياً وأكثرهم حرصاً على اقامة حدود الله

(وأطلقهم لسانا) حتى قال البلغاء : « ان كلامه (ع) دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق » ، وقد سئل عن بعض الفصحاء عن سبب فصاحته قال : لأني حفظت شطراً من خطب علي (ع) . وقال معاوية : ماسن الفصاحة لقريش غيره . ومن لاحظ شطراً من نهج البلاغة أو مستدركه لم يبق له شك في ذلك ولم يؤثر عن عربي مثل كلامه (ع) .

(وأشدهم رأيا) فقد عرف وجه المورد والمصدر في كل شيء حتى ان عمر أخذ بأقواله في وضعه التاريخ وعدم ذهابه بنفسه الى حرب الفرس والروم وغير ذلك ولذا كان يجنح الى آرائه . وكذلك أشار الى عثمان في اصلاح الامة وقبل هو ثم أغواه شيطانه مروان فتبعه فأصبح يقلب كفيه على جاهه وماله وحياته وكل شيء ، ولم يقر معاوية على الامارة مع ماأشار اليه المغيرة وابن عباس فظهر بعد ذلك كون الحق معه (ع) بما ظهر من خفايا نيات معاوية ، وآراؤه في القضاء والحدود والديات والمعاملات وغير ذلك مما ملأ كتب الخافقين ، ويكفي شاهداً لذلك عهده لمالك الأشتر حين ولاه مصر مما هو الآن مورد تقدير الحكومات واعجابهم

(وأكثرهم حرصاً على اقامة حدود الله) فانه لم يكن يترك الحد لصداقة أو قرابة أو غير ذلك ، فقد حد الوليد في دار عثمان بعد مالم يجسر عليه أحد ، وحد النائين في حقه وهدد من لم يجر الخلفاء عليهم الحد باجرائه عليهم لو تمكن كابن عمر وغيره ، ولهذا كانوا يفرون منه فرار الحمر المستنفرة عن القسورة حتى انه لم تأخذه القرابة بالنسبة الى عقيل وابن عباس . وبالجملة فقد كان خشناً في ذات الله لاتأخذه لومة لائم ، وفي رواية ان النبي (ص) قال : « انه لممسوس في ذات الله » كناية عن شدة وطأته .

وأحفظهم لكتاب الله ولاخباره بالغيب

(وأحفظهم لكتاب الله) فقد جمع الكتاب العزيز بما لم يجمعه غيره وغالب أئمة القراءة يستندون اليه .

(ولاخباره بالغيب) وهو كثير كما فى مدينة المعاجز والبحار وغيرهما ونكتفى هنا بما ذكره العلامة (ره) فى الشرع كاخباره بقتل ذى الثدية ولم يجده أصحابه بين القتلى قال : « والله ما كذبت » فاعتبرهم حتى وجده ، وشق قيصه ووجد على كتفه سلعة كثدى المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها ، وقال له أصحابه : ان أهل النهروان قد عبروا ، فقال (ع) : لم يعبروا ، فأخبروه مرة ثانية فقال : لم يعبروا ، فقال جندب ابن عبد الله الازدى فى نفسه : ان وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله ، قال : فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا . فقال : يا أخا الأزد أتبين لك الأمر ؟ وذلك يدل على اطلاعه على ما فى الضمير ، وأخبر (ع) بقتل نفسه فى شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه ، وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك فى أيام معاوية ، وبصلب ميثم بن التمار على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وأراه النخلة التى يصلب على جذعها . وكان كما قال ، وبذبح قنبر فذبحه الحجاج وقيل له : قد مات خالد بن عرفطة بوادى القرى ، فقال : لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حماد ، فقام رجل من تحت المنبر وقال : والله انى لك لمحب وأنا حبيب . قال : اياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب ، وأومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين (ع) جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل ، وقال يوماً على المنبر : « سلونى قبل أن تفقدونى فوالله لا تسألونى عن فئة تضل مائة

واستجابة دعائه ، وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة ، ووجوب المحبة والنصرة

وتهدى مائة الا أنبأتكم بناعقها وسائقها الى يوم القيامة، فقام اليه رجل فقال: اخبرنى كم فى رأسى ولحيتى من طاقة شعر ؟ فقال (ع) : لقد حدثنى خليلى بما سألت عنه وان على كل طاقة شعر فى رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر فى لحيتك شيطان يستفزك ، وان فى بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ، فلما كان من أمر الحسين (ع) ما كان تولى قتله . والاحاديث فى ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤالف .

(واستجابة دعائه) فى حق طلحة بأن يقتله الله شر قتلة وبسر بن ارطاة بسلب عقله والعيزار بعمى بصره وأنس بن مالك بالبرص ودعائه للاستسقاء وغير ذلك .

(وظهور المعجزات عنه) كما تقدم شطر منه (واختصاصه بالقرابة) فانه أقرب من الخلفاء الثلاثة الى رسول الله (ص) ، مضافا الى كونه قرشياً هاشمياً (والاخوة) فان النبى (ص) لما آخى بين الصحابة جعله (ع) أخاه فقال (ص) له: « ألا ترضى أن تكون أخى ووصيى وخليفتى من بعدى » فقال: « بلى يارسول الله » فواخاه من دون الصحابة ، ولو كان أحد أفضل منه واخاه لانه قرن الأمثال الى الأمثال .

(ووجوب المحبة) لانه كان من أولى القربى ومحبتهم واجبة لقوله تعالى : « قل لاأسئلكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى » وغيرها من الأحاديث الواردة عن النبى (ص) فى وجوب محبته (والنصرة) فانه نصر النبى حين فروا كما عرفت فى بعض حروبه ، فالمراد بالنصرة النصرة المطلقة فلا تنافى نصرة غيره له (ص) فى بعض الأحيان .

ومساواةالأنبياء ، وخبرالطائر ، والمنزلة ، والغدير وغيرها ، ولانتفاءسبق كفره ولكثرة الانتفاع به

(ومساواة الأنبياء) فانه (ع) كان مساويا للانبياء بنص النبي (ص) فيما رواه البيهق عنه : « من أحب أن ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى علي ابن أبي طالب » ومن المعلوم ان المساوى لهم أفضل من سائر الصحابة لأن المساوى للافضل أفضل .

(وخبرالطائر) فانه أهدى الى النبي (ص) طائرمشوى فقال : « اللهم أيتني بأحب خلقك اليك حتى يأكل معي من هذا الطير » لجاء علي (ع) وأكل معه ، ومن المعلوم ان الأحب أفضل .

(والمنزلة) حيث قال (ص) له (ع) : « أنت مني بمنزله هرون من موسى إلا انه لا نبي بعدى » (والغدير) حيث قال : « من كنت مولاه فهذا علي مولاه » وقد تقدما ، (وغيرها) مما دل على انه صديق الأمة وانه فاروقها وانه خير الأمة وانه مع الحق والحق معه وانه سيد الوصيين وانه أمير المؤمنين وانه باب مدينة العلم الى ألوف من أمثال ذلك ، فان جميع هذه تدل على كونه عليه السلام أفضل من سائر الصحابة ، فتدل على أحقيته بالخلافة لأن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح محال على الله تعالى .

(ولانتفاء سبق كفره) فانه أسلم قبل بلوغه وأما من عداه فقد كانوا مدة مديدة من عمرهم كفرة مشركين يعبدون الأصنام ، ومن المعلوم عدم استوائهما عند الله تعالى .

(ولكثرة الانتفاع به) فانه انتفع النبي (ص) ومتقمصوا الخلافة قبله (ع) والمؤمنون بشجاعته وحروبه وعلمه وقضائه ورأيه وسياسته وغير

وتميزه بالكمالات النفسية والبدنية والخارجية ، والنقل المتواتر دل على الأحد عشر

ذلك من فضائله ، بل لولا سيفه لما استقام الاسلام .

(وتميزه بالكمالات النفسية) من العلم والحلم والزهد والسخاوة والرأفة وغيرها (والبدنية) من السخاوة والقسامة والوسامة والبسامة والهيبة والجمال (والخارجية) كالنسب الشريف والسبب المنيف والأولاد الكرام ، أئمة الاسلام مما لم يحفظ التاريخ سوى رسول الله (ص) لأحد غيره من الأولين والآخرين . واما ما ذكره القوشجي من فضائل الثلاثة فقد كفانا لردها إجمالا ما تقدم من مثالبهم مما يقطع كل عاقل انه لا يجتمع ماروى مع مادرى ، مضافا الى أن من راجع الغدير للعلامة الأميني دام تأييده فى الأخبار الموضوعة فى الفضائل باعتراف العامة لم يبق له أدنى شك فى وضع هذه الأحاديث ، وقد كثرت القالة على رسول الله (ص) فى حياته فكيف بما بعد وفاته .

(مسألة) فى إمامة باقى الأئمة عليهم السلام (والنقل المتواتر دل على الأحد عشر) بعد أمير المؤمنين فيكون عددهم اثنى عشر ، فقد أجمل النبي تارة بقوله فيما رواه العامة والخاصة بالتواتر : « الخلفاء بعدى اثنى عشر » وعين بعضهم أخرى كقوله (ص) : « هذان ابناى إمامان إن قاما وإن قعدا » وفصل بالاسم ثالثة كما فى حديث جابر الذى سأل النبي عن أولى الأمر . وقد نص كل إمام على الإمام الذى بعده فى متواتر الأخبار ، والأئمة هم : أمير المؤمنين على ابن أبى طالب عليه السلام ثم من بعده ولده الأكبر الحسن بن على ثم من بعده ولده الثانى الحسين بن على ثم من بعده ولده على بن الحسين زين العابدين ثم من بعده ولده محمد بن على الباقر ثم من بعده ولده جعفر بن محمد الصادق ثم من بعده ولده موسى بن جعفر الكاظم ثم من بعده ولده على بن موسى الرضا

ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم . محاربو علي (ع) كفرة ومخالفوه فسقة .

ثم من بعده ولده محمد بن علي التقي ثم من بعده علي بن محمد النقي ثم من بعده الحسن بن علي العسكري ثم من بعده خليفة الله في الأرضين إمام الزمان وشريك القرآن محمد بن الحسن المهدي الموعود (ع) الذي وعد الله الأمم أن يجمع به الكلم ، وهو حي موجود في دار الدنيا وسيظهر بأمر الله تعالى فيملأ الأرض قسطا وعدلا بعد ما ملئت ظلما وجوراً . اللهم عجل فرجه وسهل مخرجه واجعلنا من أنصاره وأعوانه .

(ولوجوب العصمة) في الإمام (وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم) . هذا دليل ثان يدل على إمامة الأئمة (ع) ، وحاصله ان الإمام يلزم أن يكون معصوما لما تقدم ولا معصوم إلا الأئمة (ع) ، اما انهم معصومون فبالاجماع واما ان غيرهم ليس بمعصوم فلأنه لم يدع أحد عصمة من سواهم ، مضافا الى ظهور الفسق عن الخلفاء بالاتفاق .

(مسألة) في أحكام المخالفين (محاربو علي (ع) كفرة) لقول النبي فيما تواتر عنه عند الفريقين : « يا علي حربك حربي » ، ولا شبهة في كفر من حارب النبي (ومخالفوه فسقة) لأن حقية إمامته واضحة فتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفاً لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا .

«المقصد السادس»

فى المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكروية وجوب الخلاء

(المقصد السادس) من مقاصد الكتاب (فى المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك) وفيه مسائل :

(مسألة) فى إمكان خلق عالم آخر ، وإنما صدرنا بحث المعاد بذلك إذ المعاد لازمه ذلك ، وقد اختلفوا فيه فالمليون أجمع وجمع من غيرهم ذهبوا الى إمكانه وخالفهم قوم آخرون . استدل الأولون بأمرين عقلى وسمعى : (الأول) ان (حكم المثلين واحد) فان هذا العالم الذى نحن فيه الآن ممكن فمثله كذلك ، إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد (الثانى) ما أشار اليه بقوله : (والسمع دل على إمكان التماثل) قال تعالى : « أفعيينا بالخلق الأول » وقال تعالى : « أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم »

احتج القائلون بالامتناع بوجهين (الأول) انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين إلا بتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلاء وهو محال . (و) الجواب انا لا نسلم وجوب (الكروية) فى العالم فان الشكل الطبيعى وان كان كرة إلا ان الفاعل بالإرادة وهو الله تعالى قادر على خلافها ، كما نرى فى الأجسام المحيطة بنا فانها ليست كرة مع ان الشكل الطبيعى كرة . (و) لو سلمنا لزوم الكروية لانسلم (وجوب الخلاء) بينهما فن الممكن أن يكون العالمان فى ثخن جسم آخر .

واختلاف المتفقات ممنوعة ، والامكان يعطي جوازالعدم والسمع دل عليه

(الثانى) ـ انه لو وجد عالم آخر لكانت فيه العناصر الأربعة ، وحينئذ فان لم تطلب تلك العناصر أمكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع ، وذلك محال لما ذكر من ان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، وان طلبت لزم أن تكون فى الأمكنة الآخر بالقسر دائما . (و) الجواب ان (اختلاف المتفقات ممنوعة) إذ يمكن أن لايكون فى ذلك العالم هذه العناصر ويمكن أن يكون فيه هذه العناصر لكنها بالقسر وقف فى مكانها ويمكن أن يكون لكل مركز فمركز هذا العالم نقطة فى وسطه ومركز ذلك العالم نقطة فى وسطه ، ويمكن أن يكون ذلك العالم فى المركز الحقيق الأولى وهذا العالم فى المحل القسري وبعد المعاد يضمحل هذا حتى لا يلزم القسر الدائم .

(مسألة) فى صحة العدم على هذا العالم فالمليون جوزوا عدمه إلا من شذ منهم (و) هو الحق لأن (الامكان يعطى جواز العدم) وتقريره : ان العالم ممكن ـ على ما سبق ـ والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود ، إذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى وهو محال بديهة (والسمع دل عليه) أيضا كقوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجهه» ، وقوله تعالى : «كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» ، وقوله تعالى : «هو الأول والآخر» الى غير ذلك من الآيات والأخبار .

استدل من قال بأنه لايجوز العدم بأمور :

(الأول) ـ ما ذكره الفلاسفة من ان العالم قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه . وفيه انه قد سبق بطلان قدم العالم .

(الثانى) ـ ما ذكره غيرهم من ان العالم معلول علة واجب الوجود

ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع)

والمعلول لا يعدم إلا بعد عدم علته لكن عدم البارى محال فعدم العالم كذلك . وفيه ان البارى لو كان فاعلا بالجبر كان كذلك لكنه فاعل بالاختيار ولا تلازم العلة المعلول فى الفاعل المختار

(الثالث) ـ ان العالم وإن كان ممكنا حادثا إلا ان الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه لعلة طارئة بعد وجوده ، ولا يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتى الى الوجوب الذاتى . والجواب انا وان سلمنا ذلك لكن نقول : لا علة طارئة فى البين توجب امتناع العدم فعلى المدعى الإثبات .

(الرابع) ـ انه لا فرق بين نفى الفعل وفعل العدم فكما ان الثانى محال اذ العدم ليس شيئاً حتى يفعل كذلك الأول . وفيه ان القياس مع الفارق ، فان الموجود شيء فيمكن أن يقع عليه الاعدام بخلاف العدم فانه ليس بشيء فلا يمكن أن يقع عليه الفعل .

(مسألة) فى المراد بالعدم الوارد فى السمع . ذهب من جوز لعادة المعدوم الى امكان كون المراد بفناء العالم العدم المحض ثم الاعادة من جديد وتفرق الأجزاء ثم جمعها ، اما من قال بامتناع اعادة المعدوم فقد قال : انه لا اشكال فى غير المكلفين لجواز أن يعدم بالكلية ولا يعاد . (ويتأول) العدم (فى المكلف بالتفريق) للاجزاء ثم جمعها فيراد بالفناء تفريق الأجزاء وبالمعاد جمعها (كما فى قصة ابراهيم (ع)) فانه لما سأل ارادة احياء الموتى بقوله : « رب ارنى كيف تحيي الموتى » أمره تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج بعض الأجزاء ببعض ثم تفريقها ووضعها على الجبال ثم أمر بأن يدعوها بعد ذلك ، فلما دعاها ميز الله أجزاء كل طير عن الآخر وجمعها كلا على حدة حتى رجعت كيفيتها الأولى ، فانه تعالى لم يعدم تلك الأجزاء بل فرقها وجمعها .

واثبات الفناء غير معقول لأنه ان قام بذاته لم يكن ضداً وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الأولوية ولاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل

(مسألة) ذهب من لاتحقيق له ان فناء الأشياء عبارة عن ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الأجسام لكونه منافياً للاشياء ، ثم ذهب بعض هؤلاء الى تعدد الفناء فلكل موجود فناء مستقل ، وذهب آخرون الى ان فناءاً واحداً يكفى لاعدام الكل . (و) يرد عليه أولا ان (اثبات الفناء غير معقول) فانا لا نعقل شيئاً هوفناء فالمدعى يلزم أن يأتى بدليل يدل على وجود الفناء . وثانياً ان ما ذكروا من كون الفناء منافياً للاشياء غير صحيح (لأنه ان قام بذاته) كان جوهراً فـ (لم يكن ضداً) لشيء اذ الجوهر لا يضاد الجوهر (وكذا) ان لم يقم بذاته بـ (ان) كان عرضاً و (قام بالجوهر) اذ العرض لا يضاد الجوهر . (و) ثالثاً ان قولكم ان يفنى الموجودات غير صحيح (لانتفاء الأولوية) فان اعدام الفناء للموجودات ليس بأولى من اعدام الموجودات له . (و) رابعا ان وجود الفناء مستلزم للمحال (لاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل) وكلاهما محال بديهة فوجود الفناء محال . بيان الملازمة : ان الفناء اما واجب أو ممكن لكن وجوبه غير معقول لما تقدم من وحدة واجب الوجود فيبقى كونه ممكناً ، وحينئذ نقول : ان الفناء بعدما وجد فاما أن يمتنع عدمه أو يمكن فان امتنع لزم انقلاب الممكن واجباً وهو محال وان أمكن فاما أن يفنى بذاته وهو خلاف الفرض . لأنكم قلتم ان الاعدام لايكون الا بالفناء . أو يفنى بغيره وهو مستلزم للتسلسل لأنه يحتاج الى فناء آخر يعدمه وذلك الثانى الى ثالث وهكذا .

أقول : لا يخفى ما فى هذه الأجوبة ، والحق فى الجواب انه لادليل على ان أصل الفناء شيئاً موجوداً فعلى المدعى الاثبات وأنى له .

واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداءاً أو بواسطة ووجوب إيفاء الوعد

(مسألة) ذهب جمع الى ان الجوهر باق ببقاء، ثم اختلفوا فقال بعضهم: ان البقاء قائم بذاته، وقال آخرون: انه قائم بالجوهر، وكلا المذهبين فاسد لانه مضافا الى عدم الدليل على ذلك يرد على الأول ان هذا البقاء القائم بذاته هل هو جوهر أو عرض، فان كان جوهراً فلا أولوية لقيام الجوهر بالبقاء من العكس وهو قيام البقاء بالجوهر فالقول بأحدهما ترجيح بلا مرجح وان كان عرضا يلزم اجتماع النقيضين لأن البقاء باعتبار كونه قائماً بذاته لا يكون في محل، وباعتبار كونه عرضا يكون في محل. والى هذا أشار المصنف (ره) بقوله: (واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع النقيضين).

ويرد على الثاني ان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني، لحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداءاً أو معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة. والى هذا أشار المصنف (ره) بقوله: (واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداءاً أو بواسطة).

(مسألة) نفى قوم المعاد مطلقا وأثبت آخرون الروحاني منه فقط والمليون قاطبة على اثبات المعاد الجسماني (و) هو الحق. اما أصل المعاد فيدل عليه (وجوب ايفاء الوعد) فان الله تعالى وعد المطيع بالثواب بعد الموت والوفاء بالوعد واجب عقلا لقبح الخلف وهو منزه سبحانه عن ذلك كما عرفت

والحكمة تقتضي وجوب البعث ، والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي (ص) مع امكانه

سابقاً ، وإعالم يذكر الوعيد لعدم وجوب الوفاء به عند العقلاء إلا اذا كانت هناك جهة خارجية ولذا لا يقبحون خلف الوعيد فى من أوعد عبده أن يضربه فلم يضربه بل عفى عنه . (و) أيضا (الحكمة تقتضي وجوب البعث) لأنه تعالى كلف الناس فيجب أن يثيب المطيع ويعاقب العاصي وإلا كان التكليف عبثاً تعالى عن ذلك ويلزم أيضا فى الحكمة الانتصاف من الظالم للمظلوم وحيث انه ليس فى الدنيا بالضرورة فلا بد وأن يكون هناك محكمة للانتصاف وليس ذلك إلا بعد الموت (و) اما الجسماني منه فلأن (الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي (ص)) فالقرآن والسنة مشحونة بالأدلة الناصة على ذلك قال تعالى : « قال من يحي العظام وهي رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » وقال : « فاذا هم من الأجداث الى ربهم ينسلون » وقال : « فسيقولون من يعيد ناقل الذى فطركم أول مرة » وقال : « أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوى بنانه » وقال : « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا » وقال : « يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير » الى غير ذلك . (مع امكانه) اشارة الى تتميم البرهان ، وهو ان المعاد أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه فيجب تصديقه ، ولولا الامكان لزم تأويل الآيات لعدم مصادمة السمع للعقل . وإنما قلنا بامكان ذلك لأن جمع الأجزاء للعليم القدير بديهي الامكان .

(مسألة) أشكل جمع على المعاد الجسماني بأمرين : (الأول) انه لو أكل انسان انسانا آخر حتى صار جزء بدنه ، فان أعيدت أجزاء الغذاء الى بدن الأول عدم الثاني وان أعيدت الى بدن الثاني عدم الأول . (الثاني) ان

ولا يجب اعادة فواضل المكلف وعدم انخراق الأفلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق

المعاد ان كان البدن فى بعض الأحوال كان ثوابه لغير تلك الحال جزافا وعقابه كذلك ، ظلما فان البدن دائما فى التحلل والاستخلاف فالبدن للصغير غير البدن للكبير ، وان كان البدن من أول العمر الى آخره لزم أن يعود كل شخص كأحد فليس معاداً لهذا الشخص ، وان كان البدن فى بعض الأحوال وأثيب وعوقب لما صدر منه فى تلك الحال فقط ذهبت اطاعته فى غير تلك الحال ومعصيته سدى وهو خلاف المفروض .

(و) الجواب عن الاشكالين انه انما يجب اعادة الروح مع البدن الأصلى و (لا يجب اعادة فواضل المكلف) فان للانسان أجزاء أصلية وأجزاء فاضلة والأجزاء الأصلية لا يزاد عليها ولا ينقص منها . هذا مضافا الى صحة اعقاب البدن وثوابه فى حال ولو كانت المعصية والطاعة فى غير تلك الحال ، ولذا لا يشكون العقلاء فى حسن تعذيب السارق ولو بعد خمسين سنة وجلد الزانى ولو بعد عشرين وهكذا .

(مسألة) (و) احتج بعض على (عدم) المعاد الجسمانى بوجوه :

(الأول) ـ ان السمع قد دل على (انخراق الأفلاك) وهو محال لعدم امكان الخرق والالتيام فيها .

(و) الثانى ـ ان (حصول الجنة فوقها) كما يقوله المسلمون غير معقول لاقتضائه عدم الكروية والتحديد وهو خلاف الشكل الطبيعى والمسلم من محددية الفلك الأطلس .

(و) الثالث ـ ان (دوام الحياة) للمعذبين فى النار (مع الاحتراق) الدائم محال إذ الشيئان المجاوران لابد وأن يغلب أحدهما على الآخر .

وتوليد البدن من غير التوالد ، وتناهي القوى الجسمانية استبعادات ،

ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح

والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك والضد لأنه

(و) الرابع ـ ان (توليد البدن) بمعنى وجود الاشخاص فى المعاد (من غير التوالد) من الأبوين خلاف سنة الكون .

(و) الخامس ـ ان دوام نعيم الجنة مع (تناهى القوى الجسمانية) غير ممكن للزوم كون الجسم متناهيا وغير متناه .

والجواب عن الكل انها (استبعادات) لا تقاوم السمع القطعى ، فان الأفلاك حادثة فيمكن اخراقها ، وكذا حصول الجنة فوقها بعد كونها مخلوقة ، والفلك المحدد لادليل عليه ، ودوام الحياة مع الاحتراق ممكن فيدخل تحت القدرة العامة ، مضافا الى انه كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً ، وعدم التوالد داخل تحت القدرة مضافا الى وقوع مثله فى آدم وحواء ، وعدم التناهى بالامدادات الربانية غير المتناهية لا مانع منه .

(مسألة) فى الثواب والعقاب (ويستحق) المكلف (الثواب) وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال (والمدح) وهو قول ينبىء عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه (بفعل الواجب) الذى لايجوز تركه (والمندوب) الذى يجوز تركه (وفعل ضد القبيح) وهو الترك (والاخلال به) أى بالقبيح ، لكن هذا الاستحقاق للثواب والمدح إنما هو (بشرط فعل الواجب لوجوبه) أو لوجه وجوبه والمراد بوجه الوجوب الملاك الذى صار به الواجب واجبا من المصلحة الملزمة المقربة الى الله سبحانه (و) فعل (المندوب كذلك) لندبه أو لوجه ندبه (و) فعل (الضد لأنه

ترك قبيح والاخلال به ، وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو
قبيح ولا يصح الابتداء به

ترك قبيح و) كذا (الاخلال به) أى بالقبيح لأنه اخلال بالقبيح ، فانه حينئذ يستحق الثواب والمدح ، أما لوفعل الواجب والمندوب أو فعل ضد القبيح أو أخل بالقبيح لالذلك بل لداعى نفسانى لم يستحق ثوابا ومدحا . ولا فرق فى ذلك بين التوصلى والتعبدى والنفسى والغيرى وانما الفرق بينها فى امور أخر كقصد العبادة ونحوه .

(و) انما قلنا باستحقاق الثواب والمدح فى هذه الصور لان التكليف مشقة و (ظاهر ان المشقة من غير عوض) فيما لم ترجع فائدة الى المولى (ظلم وهو قبيح) تعالى الله عن ذلك . وقيدنا المتن بقولنا : « فيما لم ترجع ، الخ ، لأنه لوكانت مصلحة المشقة عائدة الى المولى لم يقبح لانه تصرف فى ملكه لمنفعته كما ترى من عدم قبح مشقة العبد فى إطاعة أوامر الموالى العرفية بدون عوض

(و) ان قلت : ان الله تعالى كريم والابتداء بالكريم أفضل من العوض بعد المشقة ، ألا ترى استحسان العقلاء المبتدء بالكريم وتفضيلهم إياه على غيره ممن يكلف ثم يدفع العوض ؟ ! قلت : (لايصح الابتداء به) لمّا وانّا أما لما فلانه لو ابتدأ على الكل كان خلاف العدل حيث ساوى الشرير للخير ، مضافا الى ان الطاعات تورث ترقيات يستحق العبد بها مالا يستحق بدونها ، كاستحقاق الشخص بعد العلم والفضل مراتب لايستحقها قبله حتى ان اكرامه بها قبل العلم يكون من وضع الشىء فى غير موضعه .

ولو قلت : انه يبتدأ بها على قدر مراتبهم قبل الطاعة . قلنا : ذلك موجب لكبت القوة القابلة للترقى وهو قبيح ، فيكون مثل والد لايربى ولده حتى يكون حظه الأوكس ، ولو ابتدء البعض الخير دون الشرير كان مضافا الى ماتقدم من

اذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً ، وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ، ولدلالة السمع ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين

من لزوم أحد القبيحين من اعطاء الخير بقدر قبل الطاعة فيكون كبتاً أو بعد الطاعة فيكون احساناً فى غير موقعه انه يكون حينئذ للشرير الحجة وعلم الله تعالى لاينفع فى قطع الحجة . واما انا قلنا أشار اليه بقوله : (إذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً) فالتكليف كاشف عن عدم صحة الابتداء به (وكذا يستحق العقاب) وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة (والذم) وهو قول ينبيء عن اتضاع حال الغير مع قصده (بفعل القبيح والاخلال بالواجب) مع علم وعمد ، وانما قلنا باستحقاق العقاب والذم لذلك لأمرين : (الأول) : (لاشتماله) أى العقاب (على اللطف) واللطف واجب فالعقاب واجب ، اما ان اللطف واجب فلما تقدم . وأما ان العقاب لطف لان العبد اذا عرف ان المعصية موجبة للعقاب كان ذلك مبعداً له عن المعصية ومقربا له الى ضدها أى الطاعة (و) الثانى (لدلالة السمع) فى متواتر الآيات والأخبار دلالة على ذلك وهو ضرورى من دين الاسلام .

(و) ان قلت : لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبباً لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقاً للمدح والذم ، وهو ممتنع اذ تنافى المدح والذم مانع عن اجتماعهما فى موضوع واحد . قلت : (لا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين) فمن جهة تركه الواجب عمدا يستحق الذم ومن جهة تركه الحرام بقصد الوجه يستحق المدح فهو كمن أطاع أمرا وعصى أمرا حيث يستحق

وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مـــع الجهل به
ويشترط فى استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به أو الاخـــلال
بالقبيح شاقاً

ثوابا وعقابا.

(مسألة) ذهب بعض الى ان هذه التكاليف الشرعية انما وقعت لاجل شكر المنعم فلا يستحق المكلف بها ثوابا. (و) الجواب: ان (ايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح) فانه يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب شكره على تلك النعمة من غير ان يصل الى المكلف بالكسر نفع والله سبحانه منزه عن القبيح. هذا مضافا الى ان العقلاء يجزمون بوجوب شكر المنعم مع انهم يجهلون هذه التكاليف الشرعية، فان كانت التكاليف الشرعية شكراً لزم علم العقلاء بها. والى هذا أشار المصنف بقوله: (ولقضاء العقل به) أى بشكر المنعم (مع الجهل به) أى بالتكليف، لكن لايخفى مافيه اذ كون التكاليف بهذه الكيفية يمكن أن تكون بياناً لنحو الشكر، فان كيفية شكر كل أحد غير كيفية شكر الآخر فشكر العالم شيء وشكر الجاهل شيء، والعقلاء انما يجزمون بوجوب أصل الشكر أما كيفيته فمنها مايعلونها ومنها مايجهلونها.

(مسألة) (ويشترط فى استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به) سواء كان واجباً أو مندوبا (أو الاخلال بالقبيح شاقا) وذلك لأن المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب. هذا ولكنه غير ظاهر اذ لايخفى ان فى الشريعة ضروبا من الواجبات والمندوبات وترك القبائح لامشقة فيها بل فيها كمال اللذة أو عن القبيح كمال التنفر، فان الجماع على رأس أربعة أشهر والاكل لسد الرمق والجماع فى سائر الأوقات والتسحر والنظر الى الأولاد

ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه ، ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما

وتقبيلهم والملاعبة مع الزوجة وغير ذلك مع اشتمالها على كمال اللذة بين واجب ومستحب وقد ترتب عليها في الشريعة ثواب عظيم ، وكذلك في ترك أكل العذرة وترك أكل الشبعان ونحوهما ليس مشقة أصلا بل الطبع متنفر عن ذلك غاية التنفر ومع ذلك ففي تركهما ثواب . وماذكر من ان المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة غير تام اذ المقتضي للاستحقاق اطاعة الأوامر والنواهي الناشئة عن مصالح شخصية أو نوعية أو نحوهما .

(مسألة) (ولا يشترط) في استحقاق الثواب (رفع الندم على فعل الطاعة) فانه لو فعل الطاعة بشرائطها ثم ندم بعد ذلك على فعله لم يوجب هذا الندم حبط ثوابه لعدم دليل على ذلك . (و) كذا (لا) يشترط في استحقاق الثواب (انتفاء النفع العاجل) فانه (اذا فعل) الواجب (للوجه) الذي أمره الله به كأن صام قربة الى الله ثم ترتب عليه صحة بدنه لم يضر ذلك في استحقاقه الثواب لعدم دليل على اشتراط الثواب بعدم النفع الدنيوي .

(مسألة) (ويجب اقتران الثواب بالتعظيم و) اقتران (العقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما) فانا نعلم بالبداهة ان الآتي بالمأمور به يستحق التعظيم والآتي بالمنهي عنه يستحق الاهانة وقد أيد ذلك الشرع ، ولذا سبق منا انا فرقنا بين الثواب والعوض كما انه فرق بين العقاب وبين الأثر المترتب على الفعل طبعاً ، كايجاب أكل الحار الدماميل فانه لا اهانة فيه .

ويجب دوامهما لاشتماله على اللطفية ، ولدوام المدح والذم

(مسألة) فى دوام الثواب والعقاب والذى يقتضيه النظر انه سمعى ، وذهب المصنف (ره) الى كون ذلك عقليا (و) استدل له بوجوه :

(الأول) ـ انه (يجب دوامهما لاشتماله) أى الدوام (على اللطفية) فان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية بالضرورة ، واللطف واجب فدوام الثواب والعقاب واجب . وفيه ان وجوب اللطف فى الجملة لا يلازم وجوب كل مرتبة منه ولذا كان أصل الثواب والعقاب لطفاً وهو لا يقتضى ان يكون ثواب عمل يسير بقدر ثواب عمل كثير وعقاب عمل يسير بقدر عقاب عمل كثير . (و) الثانى ـ ان الطاعة والمعصية لهما معلولان الثواب والعقاب والمدح والذم ، فاذا كان أحد المعلولين دائماً كان الآخر كذلك لان وجود احد المعلولين كاشف عن وجود العلة وهى سبب لوجود المعلول الثانى ، وفى المقام كذلك (لدوام المدح والذم) اذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصى فاللازم دوام الثواب والعقاب . وفيه (أولا) أنا لا نسلم دوام المدح والذم فان لكل فعل مقدار من المدح ومقدار من الذم فاذا مدح وذم بذلك المقدار انقضى الاستحقاق . مثلا : من أعطى ديناراً لزيد لا يستحق مدحا الى الابد فلو مدح قدر دينار ذهب استحقاقه ومن ضربه لا يستحق الذم الى الأبد بل لو ذم لذلك ذهب استحقاقه . و (ثانياً) ان الثواب والعقاب ليسا معلولين للطاعة والمعصية مثل علية النار للاحراق والا لم يعقل تفضيهما مع بقاء المعلولين ، وحينئذ فتكون النسبة بين الثواب والعقاب والطاعة والمعصية اعتبارية كما ان النسبة بينها وبين المدح والذم كذلك ، فلا يستلزم بقاء أحد المعلولين بهذا المعنى بقاء المعلول الآخر بل يجوز امتداد أحدهما مع قصر الآخر كما هو الشأن فى الثواب والعقاب والمدح والذم فى الدنيا فان من سرق دينارا

ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب أنقص حالا من العوض والتفضل، على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر

من زيد استحق الذم دائماً ـ فرضاً ـ لكنه لايستحق العقاب دائماً وكذا فى فى طرف الطاعة .

(و) الثالث ـ ماأشار اليه بقوله : (لحصول نقيضهمالولاه) أى لولا الدوام والمراد انه لوكان الثواب منقطعاً حصل لصاحبه السرور بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعاً حصل اصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافى الثواب والعقاب للزوم كونها خالصين عن الشوائب كما يأتى الآن ، فمعنى العبارة انه يلزم بانقطاع الثواب الذى هو النفع حصول ضرر الالم الذى هو نقيضه بانقطاع العقاب الذى هو الضرر حصول نفع السرور الذى هو نقيضه . وفيه ان الدليل الآتى لايدل على لزوم الخلوص عن هذا النحو من الشوائب .

(مسألة) (ويجب خلوصهما) أى خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب حتى لاتكون شائبة الم مع الثواب وشائبة لذة مع العقاب (والا لكان الثواب أنقص حالا من العوض والتفضل ، على تقدير حصوله) أى حصول الخلوص (فيهما) أى فى العوض والتفضل . وفيه مضافا الى انه لادليل على لزوم أرجحية الثواب من العوض والتفضل من هذه الجهة ان هذا لايكفى لاثبات الدوام فيهما حتى تبتنى عليه المسألة السابقة فان من يعلم انه عمل عملا لايستحق الا مقداراً من الثواب لايتألم لتمام ثوابه .

هذا فى الثواب وأما العقاب فاستدل له بقوله : (وهو ادخل فى باب الزجر) بمعنى أن من يعلم ان عقابه لاتشوبه لذة يكون أقرب الى الطاعة

وكل ذى مرتبة في الجنة لا يطلب الا زيد من مرتبته ، ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب يغني مشقة ترك

وأبعد من المعصية فيكون لطفاً ، وقد سبق وجوب اللطف. لكن فيه ماعرفت من أن اللطف فى الجملة واجب لا كل مراتبه . نعم يمكن أن يستدل لخلوص الثواب والعقاب بالأدلة السمعية الكثيرة الدالة على ان النار حزن لافرح فيها وان الجنة فرح لاحزن فيها ونحو ذلك .

ان المصنف (ره) لما ذكر خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أراد دفع بعض الاشكالات على ذلك :

(الأول) ـ ان الثواب لايخلص عن الشوائب لأن درجات أهل الجنة متفاوتة فمن كان أ دنى مرتبة يكون مغتما لمشاهدة غيره أعلى درجة منه . (و) الجواب ان (كل ذى مرتبة فى الجنة لايطلب الأزيد من مرتبته) فلايكون مغتما بمشاهدة من هو أعظم درجة منه ، ويكون مثل أهل الجنة فى اختلاف المراتب مثل أهل الدنيا حيث لايكون السوقى مغتما لعدم كونه ملكا ، ويجوز ان تكون المراتب فى الجنة بمنزلة طعم الطعام الحسن فى الأفواه المختلفة فالغنى الذى اعتاد اكله لايلتذ منه بقدر مايلتذ منه الفقير المسكين .

(الثانى) ـ ان أهل الجنة يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى وذلك مشقة فلا يكون الثواب خالياً عن الألم . (و) الجواب انه (يبلغ سرورهم فى الشكر الى حد انتفاء المشقة) فيكون الشكر عندهم بمنزلة تكلم الحبيب مع حبيبه حتى حتى ان ترك التكلم مشقة . هذا كله على تقدير وجوب الشكر عليهم .

(الثالث) ـ ان النفس ميالة الى القبائح فتركهم لهايوجب الألم وهو خلاف خلوص الشهوات . (و) الجواب ان (غنائهم بالثواب يغنى مشقة ترك

القبائح ، وأهل النار ملجأون الى ترك القبيح . ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا يثيب العارف بالله تعالى خاصـة وهو مشروط بالموافات لقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه »

القبائح) لو سلم انهم هناك يميلون الى القبائح ميلاما .

(الرابع) ـ ان أهل النار يتركون القبائح فيلزم ثوابهم على ذلك وهو خلاف خلوص العقاب . (و) الجواب ان (أهل النار ملجأون الى ترك القبيح) والملجأ الى الترك لا ثواب له كما ان الملجأ على الفعل لا عقاب له .

(مسألة) (ويجوز توقف الثواب على شرط) حتى انه لو لم يحصل ذلك الشرط لم يثب العامل (والا) فلو كان بمجرد الشيء الحسن موجباً للثواب بلا أى شرط (لا يثب العارف بالله تعالى خاصة) بدون اعتراف بالنبوة أصلا أو نبوة نبينا ﷺ وذلك باطل بالضرورة ، وقد خالف فى ذلك بعض زاعمين ان الثواب مرتب على الشيء الحسن مطلقاً ، وكلامهم عار عن الدليل ولو استدل لهـم بالمطلقات كقوله ﷺ فى أول البعثة : « قولوا لا إله الا الله تفلحوا » أو « من قال لا إله الا الله كان له من الأجر كذا » قلنا : لابد من تقييد ذلك بالمقيدات كقوله تعالى : « أوفوا بعهدى أوف بعهدكم » وغير ذلك (وهو مشروط بالموافات) بمعنى ان الثواب مشروط بوفاء العبد بايمانه الى حال موته ، فلو آمن وعمل صالحاً ثم أشرك لم يثب على ايمانه وعمله (لقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه) فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم » وهل ان ذلك من جهة عدم الثواب من أول الأمر لما يعلم الله تعالى من سوء عاقبته والثواب مشروط بعدم سوء العاقبة أم من جهة ان الشرك يمحق الثواب من حين الشرك ؟ الأقوى

والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره »

الثانى لظهور الاحباط فى ذلك خلافا للمصنف (ره) لما يأتى فى المسألة التالية

(مسألة) الاحباط هو محق السيئة والكفر الاعمال الحسنة والايمان المتقدم ، بمعنى انه لو امن العبد اثيب ثم اذا كفر ذهب ثوابه وكذلك لو عمل صالحاً اثيب ثم اذا صدر منه عصيان ذهب ثوابه ، والتكفير هو محق الايمان والعمل الصالح الكفر المتقدم والاعمال السيئة . (و) قداختلفوا فى الاحباط بهذا المعنى فالمصنف (ره) على ان (الاحباط باطل) واستدل لذلك بدليلين عقلى وسمعى : فالاول ـ ماأشار اليه بقوله : (لاستلزامه الظلم) لانه يستلزم ان يكون من أساء وأطاع وكانت اساءته اكثر بمنزلة من لم يحسن ويكون من كان احسانه اكثر بمنزلة من لم يسىء وان تساويا يكون بمنزلة من لم يحسن ولم يسىء وليس كذلك عند العقلاء والثانى ـ ماأشاراليه بقوله : (ولقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » والايفاء بوعده ووعيده واجب ولا يكون الايفاء اذا قلنا بالاحباط ، لكن الاقوى فى النظر وفاقا لغير واحد من المحققين وجود الاحباط بهذا المعنى لصراحة الآيات والأخبار فى ذلك كصراحتها فى التكفير .

والدليلان لايخفى مافيهما : (أما الأول) فلبداهة ان العقلاء لاينسبون الى الظلم المولى الذى قال لعبده بأنك ان فعلت كذا كان لك مقدار كذا من الأجر لكن ان فعلت القبيح الكذائى بعده احبطت عملك ولم أعطك من أجرك شيئاً فبقاء ثوابك مشروط بعدم ذلك العمل القبيح ، كما أنهم لاينسبون الى الظلم من قال فى عكسه بأنك أيها العبد ان فعلت القبيح كان عليك المقدار الكذائى من العقاب لكن اذا أتيت بالحسن الكذائى بعده كفرت عنك

ولعدم الأولوية اذا كان الآخر ضعفاً ، وحصول المتناقضين مع التساوي

سيئتك (وأما الثانى) فان هذه الآية بدليل آيات الاحباط والتكفير مقيدة ان لم نقل بالتقيد لانها في مقام أصل جزاء الأعمال لاسائر الخصوصيات هذا مضافاالى انها مخالفة للشرط الذى يذكره المصنف (ره) أيضاً فكلانا نحتاج عن الجواب عنها .

بقى فى المقام شيء وهو ان أبا هاشم قال بالموازنة ، بمعنى انه توزن الاعمال القبيحة والحسنة فان زادت الاولى على الاخرى اسقط عن الأولى بمقدار الأخرى وبقى للاولى بقية يعاقب بها وان زادت الأخرى بمقدار الاولى وبقى للاخرى بقية يثاب بها وان تساويتا كان كمن لم يفعل شيئاً . (و) رده المصنف (ره) بقوله : (لعدم الأولوية اذا كان الاخر ضعفاً) فلو فرض ان الثواب اثنان والعقاب واحد لم يكن سقوط الثواب الثانى بازاء العقاب أولى من سقوط الثواب الأول بازائه لانه ترجيح من غير مرجح ، فيبقى ان يسقط الثواب مطلقاً وهو خلاف مذهبه أويبقى مطلقاً وهو المطلوب فيعاقب قدر عقاب واحد ويثاب قدر ثوابين . (وحصول المتناقضين مع التساوى) فلو فرض ان الثواب بقدرالعقاب فان تقدم اسقاط احدهماللآخر لم يسقط الباقى بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراًوان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لأن وجودكل منهما ينفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما ، وذلك جمع بين النقيضين .

هذا شرح العبارة ونقول : ولو فرض زيادة أحدهما لابمقدار الضعف لزم الترجيح بلا مرجح أيضا ، اذ لو فرض ان الثواب أربعة والعقاب ستة لم يكن هذه الأربعة من الستة أولى بالسقوط من الأربعة الأخرى من الستة مثلا : لو فرضنا الستة (أبجدهو) لم يكن سقوط (ابجد) أولى من

والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه عند العقلاء

سقوط (جد هو) أو (أب ه و) أو سائر التراكيب الممكنة .

والأقوى في النظر صحة مذهب أبي هاشم وان في بعض الأعمال يقع الاحباط والتكفير وفي بعضها تقع الموازنة لدلالة السمع على كليهما ، وماذكره المصنف (ره) في رد مذهبه منظور فيه اذ لايحتاج الترجيح في هذه المقامات الى الى الأولوية ، ولذا من طلب من زيد ديناراً وطلب زيد منه دينارين سقط دينار بالموازنة وبقي عليه دينار واحد ، وقد مثلوا لذلك بطريق الهارب ورغيف الجائع ، كما انه لايحتاج التساقط في المتساويين الى شيء اذ ليس هناك وجود أصلي بل ان الله تعالى يعطي كذا لمن فعل كذا من الثواب ولا مانع من عدم اعطائه تعالى ذلك الثواب اذا فعل بقدره من القبيح الموجب للعقاب فيكون كما لو طلب زيد من عمر دينارا وعمرو من زيد دينارا فانهما يتساقطان .

(مسألة) في خلود العذاب وانقطاعه (والكافر) ان كان معانداً فهو (مخلد) بضرورة دين الاسلام ، وخلاف بعض الحكماء كخلافهم في سائر الضروريات لايستحق اعتناءاً والأخبار والآيات بذلك متواتر بلا فوق التواتر ، وان لم يكن معانداً بأن كان قاصراً فالأقوى انه يمتحن كما هو مقتضى قواعد العدل ، ويؤيد ذلك جملة من النصوص ، والقول بأن كل كافر معاند مصادم للضرورة (وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع) للسمع الدال على ذلك لالما ذكره المصنف (ره) بقوله : (لاستحقاقه الثواب بإيمانه) اذ لادليل عقلي على ذلك فمن الجائز عقلا اشتراط الثواب على الايمان بعدم الكبيرة اما احباطا ـ كما اخترنا جواز الاحباط في الجملة ـ وأما اشتراطا ـ كما اختاره المصنف (ره) ـ (و) لا لما ذكره بقوله : (لقبحه عند العقلاء) اذلادخل

والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه

للعقل فى هذا مضافا الى ان العقلاء يجوزون أن يكون الايمان وجميع أعمال الخير مشروطا ثوابها بعدم الكبيرة

وما ذكره العلامة (ره) من انه يلزم أن يكون المؤمن الذى عصى مرة واحدة كالمشرك مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء محل تأمل اذالاشتراك فى الخلود لايلازم الاشتراك فى كيفية العذاب ، فمن الجائز عقلا أن يكونا مخلدين مع كون نسبة عذاب هذا الى عذاب ذاك كنسبة معصيتهما . والحاصل انا وان كنا نوافق المصنف (ره) على المدعى لكنه لابدليله بل بالاخبار والاحاديث .

استدل من قال بدوام عذاب العاصى بامرين (الاول) الآيات الدالة على خلود العاصى كقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها » ، وقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمدا فجزائه جهنم خالداً فيها » . (و) الجواب ان (السمعيات متأولة) بالآيات والاخبار الكثيرة الدالة على عدم خلود الكافر ونحوه وان أهل الكبائر يخرجون من النار أو يعفى عنهم ابتداءاً بالشفاعة ، فما دل على خلودهم لابد وان يتأول بان ذلك اذا كانوا كفاراً أو ان المراد بالخلود اللبث الطويل لاستعماله مجازاً فيه

(الثانى) ـ العقل لماتقدم من أن الثواب والعقاب يجب دوامهما . (و) الجواب ان (دوام العقاب مختص بالكافر) ونحوه ، والدليل العقلى السابق قد عرفت مافيه .

(مسألة) فى جواز العفو (والعفو) من الله تعالى على غير الكافر (واقع لانه) أى العقاب (حقه تعالى فجاز اسقاطه) والقول بأن العقاب

ولاضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه(ص)

من لوازم الاعمال فيكون التفكيك بينه وبين العمل كالتفكيك بين الاربعة والزوجية غير ممكن باطل لادليل عليه وخلاف الضرورة من دين الاسلام .

(و) أيضاً ان العقاب (لاضرر عليه) تعالى (فى تركه مع ضرر) الشخص (النازل) هذا العقاب (به فحسن اسقاطه) ، والقول بأن فى الكافر أيضاً كذلك ولا تقولون به مردود بأن ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك مانع وفى الكافر المانع موجود وانا كنا لانعلم ذلك لكنه مكشوف لنا بالآيات والاخبار (ولانه احسان) والاحسان حسن حتى بمن يتضرر به ، ولايخفى الفرق بين هذين الدليلين (وللسمع) كقوله تعالى : « ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » وقوله تعالى : « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » وقوله تعالى : « ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً » وقوله تعالى : « غافر الذنب » الى غير ذلك من متواتر الايات والأخبار ، ومن أسماء الله تعالى العفو الغفور ونحوهما

(مسألة) فى الشفاعة (والاجماع) من المسلمين بل الضرورة من الدين واقع (على الشفاعة) ويدل عليه قوله تعالى : « لايشفعون الا لمن ارتضى » وقوله تعالى : « من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه » الى غير ذلك من متواتر الاثار ، وهذا مما لاخلاف فيه وانما الكلام وقع فى معنى الشفاعة (فقيل) انها ليست لاسقاط العقاب بل (لزيادة المنافع) للمؤمنين المستحقين للثواب ، فتكون درجة المؤمن بالشفاعة درجتان بعد ماكانت درجة واحدة مثلا .

(ويبطل) هذا القول لزوم وقوع الشفاعة (منافى حقه ﷺ) إذ لو الشفاعة عبارة عن طلب زيادة المنافع لكنا شافعين للنبي ﷺ حيث نطلب

ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيها وثبوت الثاني

له من الله تعالى على الدرجات ، والتالى باطل قطعا لان الشافع اعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله . والعمدة ورود الأخبار الكثيرة الدالة على اسقاط العقاب بالشفاعة .

ثم ان الظاهر وقوع سقط فى العبارة ولو كانت هكذا : « ويبطله لزوم وقوعها مناف فى حقه ﷺ » لكانت تامة

استدل القائل بان الشفاعة انما هى فى زيادة المنافع بقوله تعالى: « وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » فان الآية دالة على نفى الشفيع للظالم ومرتكب الكبيرة ظالم لكونه فاسقا . (و) الجواب ان (نفى المطاع لايستلزم نفى المجاب) فانه ليس فى الاخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع ، فلو كان الشفيع عند الله مطاعا كان الله تعالى مطيعاً وهو باطل فالشفيع مجاب لا انه مطاع . والحاصل ان الاية تدل على نفى الشفيع الخاص ونفى الخاص لايستلزم نفى العام ، مضافا الى احتمال ان يكون المراد بالظالمين الكافرين جمعاً بين الأدلة .

(وباقى السمعيات) الدالة على نفى الشفيع كقوله : « وما للظالمين من أنصار » ، وقوله تعالى : « ولا تنفعها شفاعة » ، وقوله تعالى : « يوم لاتجزى نفس عن نفس شيئاً » ، وقوله تعالى : « ولا تنفعهم شفاعة الشافعين » (متأولة بالكفار) جمعاً بين الأدلة (وقيل) ان الشفاعة (فى) اسقاط المضار) عن العصاة (والحق صدق الشفاعة فيها) فانه يقال شفع فلان لفلان اذا طلب الزيادة له أو اسقاط الضرر عنه (وثبوت الثانى) وهو الشفاعة بمعنى

له (ص) لقوله : ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو اخلال بالواجب ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة، وخوف النار ان كان الغاية فكذلك

اسقاط المضار (له ﷺ لقوله : ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى) ولغير هذا الحديث من السمعيات الكثيرة .

(مسألة) فى وجوب التوبة (والتوبة) وهى الندم على المعصية المستلزم للعزم على عدم المعاودة فى المستقبل ـ اذ لو لم يعزم لم يكن الندم حقيقياً (واجبة) بالاجماع عقلا وسمعاً (لدفعها الضرر) الذى هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب (ولوجوب الندم على كل قبيح أو اخلال بالواجب) فان العقلاء يقبحون من لم يندم وان فرض ان هناك لم يكن عقاب . هذان دليلان من جهة العقل ، وأما من السمع فيدل على ذلك متواتر الاخبار والآيات كقوله تعالى : « توبوا الى الله جميعاً » ، وقوله تعالى « توبوا الى الله توبة نصوحا » وغيرهما .

(و) اللازم فى التوبة ان (يندم على القبيح لقبحه) ونهى الشارع عنه (والا) فلو ندم لضرره ببدنه حتى انه لو لم يكن مضراً لارتكبه (لانتفت التوبة) لأن ذلك معناها شرعا ولغة (وخوف النار ان كان الغاية) بان ندم من المعصية لخوف النار أو الشوق الى الجنة لأنه علم ان العاصى يدخل الاولى ولا يدخل الثانية (فكذلك) عند المصنف ليست هى توبة بل يكون من قبيل ترك المعصية لضررها ، لكن المستفاد من الروايات كفاية ذلك وانما التوبة التى هى خالصة لله تعالى حتى انه لو لم يكن هناك ثواب ولا عقاب أصلا لتاب فانها مخصوصة بمن يعبد الله تعالى لا خوفا من ناره ولا شوقا الى جنته

وكذلك الاخلال بالواجب ، فلا يصح من البعض ،ولا يتم القياس على الواجب

بل لانه أهل للعبادة جعلنا الله تعالى منهم (وكذلك الاخلال بالواجب) يكون الندم عليه توبة اذا لانه اخلال بالواجب ، وأما اذا كان لخوف ضرر كخوف ضياع ماله فى ترك الزكاة وسقم بدنه فى ترك الصوم فانها لاتكون توبة صحيحة ، وفى الخوف من النار والشوق الى الجنة ماعرفت .

(مسألة) فى انه هل يصح التبعيض فى التوبة أم لا ؟ ذهب بعض الى العدم لأن التوبة كما عرفت هى الندم على القبيح لانه قبيح والندم على ترك الواجب لانه ترك للواجب (فلا يصح من البعض) لانه لو تاب عن بعض كشف ذلك عن كونه تائبا عنه لا لقبحه بل لأمر آخر يوجد فى هذا دون ذاك ، وقد تقدم ان التوبة لاتصح الا اذا كانت لقبح الفعل أو ترك الواجب . وقد خالف فى ذلك أبو على فذهب الى صحة التبعيض واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح صحيح كما ان الاتيان بواجب دون واجب صحيح ، والجامع بين الأمرين انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح فى القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات فى الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ، لكن التالى باطل بالضرورة فتصح الصلاة ممن لايصوم وبالعكس فالمقدم مثله .

(و) أجاب المصنف (ره) عنه بانه (لايتم القياس على الواجب) لان ترك القبيح لكونه نفيا لايحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب . وقد يمثل لذلك بأن تارك أكل رمانة لحموضتها لايقدم على أكل كل حامض بخلاف اكل رمانة لحموضتها

ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة ، وكذا المستحقر والتحقيق أن ترجيح الداعي الى الندم على البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه

فانه لايلازم أكل كل حامض ، لكن الأقرب في النظر صحة مذهب أبي على اذ كل حرام مستقل برأسه كما ان كل واجب مستقل برأسه فكما ان الآتي بواجب دون واجب آت بحسن دون حسن كذلك التارك لحرام دون حرام تارك لقبيح دون قبيح هذا مضافا الى ماهو بديهي من أن غالب التائبين يتوبون عن القبائح لقبحها مع اصرارهم على قبائح اخر لسهولتها بنظرهم دون ماتاب منه ، فالذى عادته الاغتياب اذا زنى يندم على زناه أشد الندم ومع ذلك فهو مستمر على اغتيابه ويأتى اختيار المصنف لهذا المذهب .

(و) أما (لواعتقد) التائب عن بعض القبائح (فيه) أى فى بعض القبائح الاخر (الحسن) كما لو اعتقد التائب عن الزنا حسن اغتياب زيد لكونه مضلا ـ وان كان اعتقاده خلاف الواقع ـ (لصحت التوبة) بالاتفاق لحصول شرطها وهو الندم على القبيح لقبحه (وكذا) تصح التوبة عن قبيح دون قبيح من (المستحقر) لاحد الفعلين المستعظم للاخر فانه تصح توبته عن العظيم وان لم يتب عن الصغير لانه تاب عن العظيم لقبحه (والتحقيق ان ترجيح الداعى الى الندم على البعض)أى بعض المعاصى (يبعث عليه) أى على الندم عن هذا البعض (خاصة وان اشترك الدواعى فى الندم على القبيح لقبحه) .

والحاصل ان الداعى على ترك القبائح وان كان مشتركا بين الكل ـ لأن الداعي هو القبح المفروض اشتراكه بين الجميع ـ الا ان ترجيح الداعى بيد

كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين (ع) وأولاده (ع) وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض ولا لزم الحكم ببقاء التائب منه المقيم على صغيرة ، والذنب ان كان في حقه تعالى

الفاعل لما يرجحه من الداعي يتركه وما لا يرجحه لايتركه (كما في الدواعي الى الفعل) فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كانت داعية بعض الافعال راجحة على داعية البعض الآخر اختص الفعل الذي تكون داعيته أرجح بالوقوع ، وان اشترك الكل في أصل الداعي مثل حسن التصدق داعي للتصدق على جميع الفقراء لكن من بيده الداعي يرجح هذا الفقير على غيره . (و) لو كانا متساويين في جميع الجهات .

نعم (لو اشترك الترجيح) بان رجح الفاعل جميع الدواعي (اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم) عن بعض دون بعض (وبه) أي بما ذكرنا من انه مع اشتراك الترجيح يشترك وقوع الندم (يتأول كلام أمير المؤمنين ﷺ وأولاده (ع) وهو أن التوبة لاتصح عن بعض دون بعض والالزم الحكم ببقاء التائب منه المقيم على صغيرة) أو يؤول بالتوبة الكاملة وهو الاظهر .

(مسألة) في أقسام التوبة وهي أربعة لأن الذنب أما يتعلق بحق الله تعالى أو حق الناس والمتعلق بحق الله اما ان يكون له تدارك أم لا والمتعلق بحق الناس اما ان يكون تدارك أم لا .

(و) تفصيل أحكام الاقسام الأربعة ان (الذنب ان كان في حقه تعالى) ولم يكن له تدارك كترك صلاة العيدين وشرب الخمر والاستمناء ونحوها سواء كان ترك

وكفى فيه الندم والعزم على العدم، وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمها وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلماً أو العزم عليه مع التعذر أو الارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك جزءاً، ويجب الاعتذار عن

واجب أو فعل محرم (وكفى فيه الندم والعزم على العدم وفي الاخلال بالواجب) الذي له تدارك أو الاتيان بالقبيح الذي له تدارك يجب التدارك مضافا الى الندم و (اختلف حكمه في بقائه وقضائه) فالتارك للزكاة يجب عليه اداؤها والتارك للصلاة وصوم رمضان يجب عليه قضاؤها هذا في ترك الواجب واما في فعل القبيح المحتاج الى التدارك فكالوطي في الحيض المحتاج الى الكفارة وأما قوله: (وعدمها) أي الاخلال بالواجب الذي لاقضاء له ولا كفارة كترك العيدين في المثال المتقدم فهو داخل في القسم الأول كما عرفت، (وان كان) الذنب (في حق آدمي) فان لم يكن له تدارك كاهانة الميت كفى فيه الندم أيضاً، وان كان له تدارك (استتبع ايصاله) أي ايصال ذلك الحق الى صاحبه (ان كان ظلما) كسرقة أمواله وقطع بعض اطرافه ونحو ذلك فانه يجب رد ماله عليه وطلب العفو أو القصاص أو المراضات أو نحو ذلك (أو العزم عليه مع التعذر) بان لايتمكن فعلا من الايصال مع تمكنه بعد ذلك (أو الارشاد ان كان) الذنب (اضلالا) كما ورد في الروايات وحكم به العقل، (وليس ذلك) الذي ذكرنا من تسليم النفس المجني عليه ورد السرقة ونحوهما (جزءاً) من التوبة بل هي واجبات خارجية مكملة فاذا تاب عن السرقة مثلا لكن لم يرد المال الى صاحبه كان ذلك ذنباً جديداً وذلك سبب لعدم كمال توبته، (و) اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو الاغتياب (يجب الاعتذار عن

المغتاب مع بلوغه ، وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال وفي وجوب التجديد أيضاً اشكال ، وكذا المعلول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها

المغتاب مع بلوغه) كما في بعض الروايات وفي بعضها اطلاق وجوب الاعتذار ومحل تفصيل هذه المباحث في الفقه .

(مسألة) ذهب بعض الى ان التائب ان كان عالما بذنوبه مفصلا وجب التوبة عنها واحداً واحداً على التفصيل ، وان كان عالما بها مجملا وجب التوبة مجملا ، وان كان عالماً ببعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب تفصيل التوبة في المفصل واجمالها في المجمل . (و) لكن (في ايجاب التفصيل مع الذكر) للذنوب مفصلا (اشكال) اذ لا دليل على ذلك ، مع ان الاطلاقات شرعا والدليل العقلي على وجوب الندم تدل على كفاية الاجمال

(مسألة) (و) لو تاب المكلف عن ذنب ثم ذكرها فـ (في وجوب التجديد) للتوبة (أيضا اشكال) لعدم دليل شرعي أو عقلي على الوجوب وماذكره بعض القائلين بوجوب التجديد من انه لو لم يجدد التوبة حين الذكر يكون فرحا بالمعصية وهو اصرار على الذنب ورضاه به في غير محله لامكان ان يكون ضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها كحالنا في كثير من الأعمال السابقة المباحة .

(مسألة) (وكذا) في ايجاب التوبة عن (المعلول مع العلة) كليهما اشكال فانه لو رمى فقتل نفساً كان الرمي علة والقتل معلولا ولا تجب التوبة على واحد منهما بل يكفي لأحدهما خصوصاً للمعلول لانه الذنب حقيقة ، واما الرمي فهو مقدمة، وذهب بعض الى وجوب توبتين ولا دليل عليه .

(مسألة) (و) في (وجوب سقوط العقاب بها) أيضا اشكال ،وقد اختلفوا في ذلك فذهب بعض الى وجوبه عقلا وآخرون الى وجوبه سمعاً

والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها

وثالث الى عدم وجوبه .

استدل الأولون بأمرين (الأول) - انه لو لم يجب اسقاط العقاب بالتوبة لم يحسن تكليف العاصي به والتالى باطل اجماعا فالمقدم مثله . بيان الملازمة ان التكليف بالتوبة بدون سقوط العقاب لغو واللغو لا يصدر عن الحكيم . وفيه ان المحسن لوجوبها يمكن أن يكون كون التائب فى معرض سقوط العقاب عنه وفرق بين الايجاب وبين كونه فى معرض ذلك وان لم يسقط فان العقلاء يستحسنون الذهاب الى دار الأمير اذا كان الذاهب فى معرض الغفران .

(الثانى) ان من أساء الى غيره واعتذر بانواع الاعتذارات التى يتمكن منها وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة رأوا العقلاء قبح عدم قبوله والقبيح لا يقع من الحكيم تعالى . وفيه ان من أساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذراً لا يوجبون العقلاء قبول اعتذاره بل رأوا الخيرة فى ذلك الى الغير ان شاء صفح وان شاء عاقب .

واستدل للقول الثانى وهو الأقوى بان الله سبحانه وعد الغفران بقوله تعالى : « وانى لغفار لمن تاب » الآية وبغير ذلك والوفاء بالوعد فى حكم العقل لازم .

واستدل للقول الثالث بان من أساء الى غيره ثم اعتذر منه خيره العقلاء فى القبول والرد . أقول : هذا وان كان تاماً الا انه يدل على عدم الوجوب عقلا فلا مانع من دلالة الشرع على القبول .

(مسألة) اختلفوا فى ان التوبة هل هى لذاتها تسقط العقاب أم لكثرة ثوابها فيكون ثوابها أكثر من عقاب المعصية فيسقط بها عقاب المعصية (و) اختار المصنف (ره) الأول فـ (العقاب يسقط بها) لذاتها (لا بكثرة ثوابها)

لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين المتقدم والمتأخر والاختصاص
ولا تقبل التوبة فى الآخرة لانتفاء الشرط

واستدل لذلك بأمور :

(الأول) - (لانها) أى التوبة (قد تقع محبطة) للذنب بغير ثواب كتوبة الخارج من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها لان عمل الخارج لاثواب له .

(الثانى) - انه لو اسقطت العقاب لكثرة ثوابها لم يكن فرق بين التوبة المتقدمة والمتأخرة ، اذ المفروض ان لها الف ثواب - مثلا - وللمعصية خمسمائة ومن المعلوم ان الخمسمائة تضمحل فى الألف سواء كان الألف متقدما أم متأخرا لكن التوبة المتقدمة لامعنى لها فلا معنى لكونها تحبط المعصية باكثرية ثوابها والى هذا الدليل أشار المصنف (ره) بقوله : (لولاه) أى لولا كون التوبة مسقطة للعقاب بذاتها ، بان كانت تسقط العقاب باكثرية ثوابها من عقاب الذنب (لانتفى الفرق بين المتقدم والمتأخر) .

(والثالث) - انه لو كانت التوبة تسقط العقاب بكثرة ثوابها لم تكن التوبة عن ذنب مسقطة لعقاب ذلك الذنب خاصة بل احتمل اسقاطها لذلك ولغيره لتساوى نسبة الذنبين اليها واليه أشار بقوله : (والاختصاص) أى لولاه لانتفى الاختصاص .

(و) ان قلت : لوكانت التوبة تسقط العقاب بذاته لاسقطته فى حال المعاينة وفى الآخرة لكن التالى باطل فالمقدم مثله . قلت : (لاتقبل التوبة فى الآخرة لانتفاء الشرط) الذى هو وقوعها فى الدنيا .

أقول . الظاهر من أدلة التوبة السمعية انها بذاتها مسقطة للعقاب وأما ماذكره المصنف (ره) من الأدلة على ذلك فلا يخفى مافيها فلا تصلح للاستناد

وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه ،وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن ، والمعارضات متأولة

(مسألة) (وعذاب القبر واقــع) خلافا لشرذمة لابعبأ بقولهم (للامكان وتواترالسمع بوقوعه) فانه أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه فيجب تصديقه .

(مسألة) (وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها) فيجب تصديقها .

(مسألة) (والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن) فلا وجه لرفع اليد عنه . وذهب بعض الى عدم كونها مخلوقتين وانما تخلقان يوم الجزاء واستدلوا بان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لايليق بالحكيم وانهما لو خلقتا لزم فنائها لقوله . كل شيء هالك إلا وجهه لكن الفناء باطل لقوله تعالى : « أكلها دائم » فخلقها باطل وان الله تعالى قال فى وصف الجنة : « عرضها السماوات والأرض » وذلك لايتصور الا بعد فناء السماوات والأرض ، (و) الجواب أما عن حديث العبث فبوضوح انه لااطلاع لنا على الجهات المخرجة عن العبث ولعل فيها بعضها بل الأدلة الدالة على خلقها دالة على ذلك اناً . وأما عن (المعارضات) التى ذكروها فبانها (متأولة) اذ لانسلم منافات هلاكهما لقوله تعالى :«اكلها دائم »فان المراد بدوام الاكل ان من يذهب اليها اكله دائم، مضافا الى احتمال ان يكون المراد بالعالم ذوى الأرواح والفضاء وسيع جداًفلا يلازم كون الجنة عرضها السماوات والأرض كونها فى مكانهما .

والايمان تصديق بالقلب واللسان ولايكفي الاول فقط لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ولايكفي الثاني لقوله تعالى : قل لم تؤمنوا والكفر عدم الايمان أما مع الضد أوبدونه، والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان

(مسألة) فى الايمان والكفر (والايمان) لغة هو التصديق مطلقاقال تعالى حكاية عن أولاد يعقوب ﷺ :وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق ، وشرعا (تصديق بالقلب واللسان ولا يكفى الأول فقط لقوله تعالى :وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) فانه تعالى أثبت للكفار الاستيقان الذى هو التصديق القلبى مع فرض انهم كافرون (ولايكفى الثانى) أى الإقرار باللسان فقط (لقوله تعالى) : قالت الاعراب آمنا (قل لم تؤمنوا) فان الايمان لو كان هو الاقرار باللسان لم ينفه عن المقرين باللسان .ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : « ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وماهم بمؤمنين »

أقول : لكن الظاهر ان التصديق باللسان كاف فى ترتب أحكام المؤمنين فى الدنيا كما هو المعلوم من ترتيب النبي ﷺ أحكامهم على المنافقين كابنى ابى وحرب وغيرهما (والكفر عدم الايمان) عما من شأنه أن يكون مؤمناً فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو (أما مع الضد) للايمان بأن يكذب ويجحد (أو بدونه) بأن لايؤمن ولايكذب فهو خال عن الطرفين الايمان والتكذيب .

(مسألة) فى الفسق والنفاق (والفسق الخروج عن طاعة الله تعالىمع الايمان) هذا فى الاطلاق الغالب عند المتشرعة ، وقد يطلق عندهم على مطلق الخروج عن طاعته ولو كان بدون الايمان كما ان معناه اللغوى مطلق الخروج

والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر ، والفاسق مؤمن لوجود حده فيه والأمر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر ، وبالمندوب مندوب سمعا

(والنفاق اظهار الايمان) لسانا (واخفاء الكفر) جنانا من النفاق بمعنى الرواج كأنه يروج أمره بين الطائفتين ، وقيل غير ذلك . وربما يقال : انه اصطلاح شرعي قرآني لم يسبقه اليه العرب .

(مسألة) (والفاسق مؤمن لوجود حده فيه) لان حدا المؤمن ـ وهو كونه مصدقا بقلبه ولسانه في جميع ماجاء به النبي ﷺ ـ موجود فيه فيكون مؤمناً ، وخالف في ذلك بعض فقال : ان مرتكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر فاثبت منزلة بين المنزلتين وهو خلاف ظواهر السمع ومرتكز المتشرعة .

(مسألة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (والأمر بالمعروف) والمراد منه حمل الغير على الطاعة قولا أو فعلا ، وربما يطلق على حب المعروف قلباً ـ توسعاً ـ (واجب وكذا النهي عن المنكر) والمراد منع الغير عن المعصية قولا أو فعلا وربما يطلق على بغض المنكر قلباً ـ توسعاً ـ (و) الامر (بالمندوب) والنهي عن المكروه (مندوب) وذلك مما لا اشكال فيه كما لااشكال في استحباب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه لقيام النبي ﷺ والأئمة (ع) بذلك وفعلهم حجة ، وانما الاشكال في انهما واجبان (سمعا) أو عقلا ، والحق الأول لدلالة الكتاب والسنة والاجماع عليه قال تعالى : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وقال ﷺ : « لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله تعالى شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم ، وربما قيل بوجوبهما عقلا وهو

والا لزم ماهو خلاف الواقع أو الا خلال بحكمته تعالى . وشروطهما علم فاعلها بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة

غير تام (والا) فلو وجبا عقلا (لزم) أحد الأمرين أما (ماهو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى) . بيان ذلك : انهما لوكانا واجبين عقلا وجبا حتى على الله سبحانه لوجود الشرائط فيه فان كان فاعلا لهما لزم عدم وجود وقوع منكر وعدم ترك معروف فى الخارج وهو خلاف الواقع ، وان لم يكن فاعلا لهما لزم اخلاله تعالى بالواجب وهو خلاف الحكمة لكن التالى بكلا شقيه باطل فالمقدم - أى وجوبهما عقلا - كذلك . أقول : لايخفى مافى هذا الدليل من الخلل فتأمل .

(مسألة) فى شروط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (وشروطها) ثلاثة :

(الأول) - (علم فاعلها) أى الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر (بالوجه) بان يعلم ان هذا الذى يتركه الطرف واجب وهذا الذى يرتكبه محرم والالم يجب . أقول : يحتمل أن يكون مراد المصنف (ره) بهذا الشرط علم المرتكب بالحرمة والتارك بالوجوب ، فلو شرب الخمر بدون علم بحرمة الخمر لم يكن نهيه من باب النهى عن المنكر بل من باب ارشاد الجاهل وكذا فى طرف ترك الواجب - فتأمل .

(و) الثانى - (تجويز التأثير) بان يحتمل ارتداع الفاعل عن المنكر وعمل التارك بالمعروف فلو علم عدم الفائدة لم يجبا

(و) الثالث - (انتفاء المفسدة) الداخلة فى الضرر المنفى فلو غلب على ظنه انه لونهاه عن المنكر أوأمره بالمعروف حصلت له مفسدة أو لأحد من المؤمنين لم يجبا ، وانما قيدنا المفسدة لان المفسدة اليسيرة غير مانعة عن الوجوب

ثم إن مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : (القلب) وهو واجب مطلقاً بلا شرط إلا الشرط الأول . و (اللسان) وفى حكمه تقطيب الوجه ونحوه . (واليد) وفى جواز البلوغ الى حد القتل والجرح خلاف ولكل واحد من الأخيرين مراتب يلزم التدرج من الدنيا الى العليا . وتفصيل ذلك كله فى الفقه .

هذا آخر ما أردنا ايراده فى هذا الشرح . سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . اللهم صل على محمد وآل محمد والعن أعداءهم ووفقنا لما تحب وترضى .

وقع الفراغ عن ذلك فى الليلة العاشرة من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٧٧ هـ على يد مؤلفه المحتاج الى رحمة ربه محمد بن المهدى الحسينى الشيرازى

فهرس الكتاب

(المقصد الاول في الامور العامة)

وفيه ثلاث فصول

(المقصد الثاني فى الجواهر والاعراض)

وفيه فصول

(المقصد الثالث ـ الصانع تعالى)

وفيه فصول

(المقصد الرابع ـ النبوة)

(المقصد الخامس ـ الامامة)

(المقصد السادس ـ المعاد)